

Kulturen in Israel - Schmelztiegel, multikulturelle Gesellschaft, Weg zur nationalen kulturellen Identität?

Masterarbeit

im Modul Kulturmanagement

Studiengang Bibliotheks- und Medienmanagement
der

Fachhochschule Stuttgart –
Hochschule der Medien

Miriam Geiger

Erstprüfer:	Prof. Wolfram Henning
Zweitprüfer:	Dr. Martin Götz

Bearbeitungszeitraum: 11.10.2004 bis 11.03.2005

Stuttgart, März 2005

Kurzfassung

Die vorliegende Arbeit behandelt die Veränderungen und Entwicklungen der israelischen Gesellschaft. Es wird versucht, durch die Darstellung der Zusammenhänge ein differenziertes Bild vom „Innenleben“ des Staates Israel zu vermitteln. Die verschiedenen innergesellschaftlichen Entwicklungen spiegeln sich auf der kulturellen Ebene wider. Die Betrachtung der israelischen Gesellschaft und Kultur vollzieht sich dabei im Hinblick auf die Frage nach einer kollektiven israelischen und nationalen kulturellen Identität. Des Weiteren beschäftigt sich die Arbeit mit der Fragestellung, inwieweit das von der Generation der Gründerväter propagierte Schmelztiegelkonzept der Formierung einer multikulturellen Gesellschaft gewichen ist.

Schlagwörter: Israelische Gesellschaft, Kultur, Identität, Multikulturalität, Einwanderung

Abstract

The changes and developments within the Israeli society are described in this submitted thesis. It is undertaken to present the inner life of the Israeli state in a differentiate picture. These inner developments are shown in cultural life. The contemplation of the Israeli society and culture is carried out with regard to the question of an existing collective Israeli or a national cultural identity. Furthermore this work deals with the question, to what extend the ideal of the Israeli melting pot transformed into the concept of a multicultural society.

Keywords: Israeli society, culture, identity, multiculturalism, immigration

Inhaltsverzeichnis

Kurzfassung	2
Abstract	2
Inhaltsverzeichnis	3
Tabellenverzeichnis	5
1 Einführung.....	6
2 Einwanderung und Einwanderungswellen.....	7
2.1 Der „alte“ <i>Jischuv</i>	7
2.2 Einwanderungswellen (<i>Aliyot</i>) vor 1948.....	8
2.2.1 Die <i>Aliyot</i> und ihre besonderen Merkmale	10
2.2.2 Einwanderung unter der „Weißbuchpolitik“	11
2.2.3 Reaktionen der arabischen Bevölkerung in der Zeit der <i>Aliyot</i>	12
2.2.4 Institutionelle Entwicklungen und Strukturen	13
2.2.5 Kulturelle Entwicklungen im <i>Jischuv</i>	14
2.2.5.1 Das Theater und seine Bedeutung im <i>Jischuv</i>	16
2.3 Einwanderung seit der Gründung des Staates	17
2.3.1 Status der jüdischen Bevölkerung zur Zeit der Staatsgründung.....	17
2.3.2 Proklamation und Unabhängigkeitskrieg	18
2.3.3 Die „Sammlung der Zerstreuten“	20
3 Die Pionierideologie und der „neue Hebräer“.....	23
3.1 Der Kibbuz	24
3.1.1 Verkörperung zionistischer Ideale.....	24
3.1.2 Einflüsse der Kibbuzim auf die Entwicklung der israelischen Kultur.....	26
3.1.3 Das Ende des Mythos Kibbuz.....	27
3.2 Zionismus und Pionierideologie im israelischen Film	29
4 Die Schoah und die israelische Gesellschaft.....	32
4.1 Der Jischuv, die Schoah und der Schatten des Heldentums.....	32
4.2 Gedenkorte und Erinnerungspolitik in den fünfziger Jahren	34
4.3 Umschwünge und Veränderungen in der Rezeption der Schoah.....	35
4.4 Umgang mit der Schoah auf kultureller Ebene	38
5 Gesellschaftliche und kulturelle Entwicklungen	41
5.1 Die angestrebte neue israelische Gesellschaft.....	41
5.1.1 Integration nach dem Schmelztiegelprinzip	41
5.2 Die orientalischen Juden in der israelischen Gesellschaft.....	43

5.2.1	Umstände und Schwierigkeiten der <i>Misrachim</i> bei Ankunft, Ansiedlung und Integration	44
5.2.2	Identitätswandel und Emanzipation der <i>Misrachim</i>	47
5.2.2.1	Vordringen der <i>Misrachim</i> ins politisch-militärische Establishment	49
5.2.3	Die <i>Misrachim</i> und ihre Kultur	51
5.2.3.1	Rückbesinnung auf die Wurzeln – die Musik der orientalischen Juden	51
5.2.3.2	„Bourekas“ – Filme für das <i>sephardische</i> Publikum	53
5.3	Die <i>Beita Israel</i> - Einwanderung und Integrationsprobleme der äthiopischen Juden	54
5.3.1	Äthiopisch-jüdische Kultur in Israel	57
5.4	Die Massen <i>aliyah</i> aus den GUS-Staaten	59
5.4.1	„Russifizierung“ und kulturelle Abgrenzung	63
5.4.2	Der kulturelle Beitrag der Immigranten – eine Bereicherung für das kulturelle Leben in Israel	64
5.5	„Kulturkampf“ in Israel – Säkulare gegen Orthodoxe	65
5.5.1	<i>Baalei Tschuva</i> im israelischen Theater	69
5.5.2	Religion als Thema im israelischen Film.....	70
5.6	Auf dem Weg zur Amerikanisierung? Tendenzen einer Amerikanisierung der israelischen Gesellschaft	71
6	Arabische Minderheit in Israel	74
6.1	Lebenssituation, Entwicklungen und Frage nach Identität.....	74
6.2	Arabische Kultur in Israel	76
7	Subkulturen und multikulturelle Gesellschaft - Auf dem Weg zu einer nationalen israelischen Identität und Kultur?	79
7.1	Auflösung alter Ideale, gesellschaftliche Trennlinien und Globalisierungstrends	79
7.2	Aufsplitterung in Gruppenidentitäten.....	81
7.3	Musikkulturen in Israel	82
7.4	Israel – Multikulturelle Gesellschaft mit Israelisierungstrends?	86
	Glossar.....	88
	Literaturverzeichnis	90
	Verzeichnis der Internetquellen.....	93
	Erklärung	94

Tabellenverzeichnis

Tabelle 1: Jüdische Einwanderung vor Staatsgründung.....	10
Tabelle 2: Immigration in den Staat Israel nach Herkunft	22
Tabelle 3: Einwohner aus den GUS-Staaten in israelischen Städten, 1998	63

1 Einführung

Veränderungen und Wandel bestimmen die israelische Gesellschaft nicht erst seit der Gründung des Staates, sondern schon seit der Ankunft der ersten zionistisch motivierten Einwanderer Ende des 19. Jahrhunderts. Seitdem vollzog die israelische Gesellschaft den Weg von der zionistischen Vision zur israelischen Alltags-Realität.

Ab dem Zeitpunkt der Staatsgründung vollzogen sich rasante, vor allem demographische, aber auch politische, soziale, wirtschaftliche und kulturelle Veränderungen. Ideale und Werte der zionistischen Ideologie wurden hinterfragt und nicht selten kritisch beurteilt. Die Kibbuzim haben ihre ehemals führende Rolle und ihren Modellcharakter für die israelische Gesellschaft weitgehend verloren. Einwanderer aus unterschiedlichsten Herkunftsländern kamen über die Jahre nach Israel und brachten ihre Kulturen und Traditionen mit. Die Masseneinwanderungen stellten das Land immer wieder vor neue Herausforderungen und unterwarfen das von den Zionisten propagierte Ideal des israelischen Schmelztiegels, die Verschmelzung der Juden aus aller Welt zu einer einheitlichen jüdischen Nation mit einer eigenen nationalen Kultur, einer harten Erprobung. Die Werte der zionistischen Gründerväter, wie Aufopferung für das Kollektiv, einfacher Lebensstil und Bescheidenheit haben längst an Attraktivität verloren. Auch das schnelle Wachstum der jüdischen Bevölkerung und die damit verbundene wirtschaftliche Expansion im Sinne westlichen Kapitalismus höhlten das ursprünglich sozialistisch geprägte Fundament des Staates aus. Das Ende des Kalten Krieges, die Suche nach Kompromissen mit den Palästinensern und die Verhandlungen mit anderen arabischen Nachbarstaaten führten zu weiteren Umwandlungsprozessen.

In Anbetracht einer Gesellschaft, die Einwanderer aus über hundert Ländern aufnahm und im Hinblick des auch in Israel zunehmenden Prozesses einer Globalisierung, drängt sich einerseits die Frage nach der Multikulturalität der israelischen Gesellschaft auf, andererseits aber auch nach der Existenz einer kollektiven israelischen Identität.

Die vorliegende Arbeit stellt die Entwicklungen und Veränderungen der israelischen Gesellschaft seit Beginn der ersten Einwanderungswellen vor der Staatsgründung dar, setzt sie miteinander in Bezug und versucht so einen differenzierten Einblick in die Dynamik der israelischen Gesellschaft zu vermitteln. Dabei wird gezeigt, wie sich diese Veränderungen und Entwicklungen in der facettenreichen Kultur des Landes widerspiegeln. Zur Verdeutlichung verknüpfe ich die Entwicklung der israelischen Gesellschaft mit der Darstellung verschiedener Kulturbereiche wie Theater, Film, Literatur und Musik. In diesem Zusammenhang wird auch der Frage nach einer nationalen kulturellen Identität nachgegangen.

2 Einwanderung und Einwanderungswellen

2.1 Der „alte“ *Jischuv*

Vor 1882, dem Beginn der ersten Einwanderungswelle, handelte es sich bei den in Palästina lebenden Juden vornehmlich um den „alten“ *Jischuv* (jüdische Bevölkerungsgruppe Palästinas), der vorwiegend aus einer in den vier heiligen Städten des Judentums (Jerusalem, Hebron, Safed und Tiberias) lebenden ultraorthodoxen Bevölkerung bestand.¹ Auch nach der Zerstörung des zweiten Tempels im Jahre 70 n.d.Z. und dem Beginn des Zeitalters des Exils gab es stets einige jüdische Siedlungen in Palästina. Juden unternahmen weiterhin Wallfahrten oder siedelten sich aus religiösen Gründen an, aus frommer Verehrung für das Land und oftmals von messianischen Hoffnungen angetrieben. Vom wirtschaftlichen Standpunkt aus waren die Juden in Palästina gänzlich abhängig von der finanziellen Unterstützung der Diaspora-Judenheit, die ihrerseits ebenfalls der Meinung war, dadurch eine religiöse Pflicht zu erfüllen. Trotz gelegentlicher Blütezeiten in Tiberias und Safed mit seinen kabbalistischen Zentren spielte Palästina weder im Hinblick auf Mystik oder Talmudgelehrsamkeit noch im Leben der damaligen Diaspora-Gemeinden eine bedeutende Rolle.²

In den jüdischen Siedlungen des 18. Jahrhunderts lebten überwiegend *sephardische* Juden (Juden aus dem Mittelmeerraum, ehemals spanisch-portugiesische Juden); *aschkenasische* (*Aschkenasim*: Juden aus Europa und Nordamerika) Niederlassungen waren nur vereinzelt vorhanden. Einige betätigten sich in Handelsgeschäften oder der Landarbeit, größtenteils lebten sie aber wirtschaftlich schlecht gestellt in verschiedenen *Kolelim* (Einrichtungen für Talmudgelehrsamkeit), die nur durch finanzielle Mittel der Diaspora-Gemeinden unterhalten wurden. Die *Haskalah*, die jüdische Aufklärung aus Mittel- und Osteuropa, drang im 19. Jahrhundert bis Palästina vor und führte auch hier zu neuen Entwicklungen. Bei diesen handelte es sich vor allem um Bemühungen, die Produktivität der jüdischen Wirtschaft zu steigern. Zunächst auf religiöse Tätigkeiten, wie den Druck religiöser Bücher gerichtet, weiteten sich diese Bemühungen schon bald auf andere Bereiche wie Dienstleistungsbetriebe (zum Beispiel Brotmühlen) und Anfänge landwirtschaftlicher Produktion aus. Weiterführend kam es zur Gründung neuer Bildungseinrichtungen, Veröffentlichung von Zeitungen in hebräischer Sprache und im Jahre 1870 zur Gründung einer Landwirtschaftsschule in Jaffa. Von deutschen Juden wurde in Jerusalem eine moderne weltliche Schule eingeführt, die eine sofortige Äch-

¹ Vgl. Angelika Timm, *Von der zionistischen Vision zum jüdischen Staat*, Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.), Informationen zur politischen Bildung 278: Israel (München: Franzis, 2003), S. 8.

² Vgl. Shmuel N. Eisenstadt, *Die Transformation der israelischen Gesellschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987), S. 168f.

tung durch die Rabbiner erfuhr. Die erste landwirtschaftliche Kolonie wurde 1878 in Petah-Tikva durch orthodoxe Siedler gegründet.

Diese Entwicklungen führten schon zur Zeit des „alten“ *Jischuv* zu Klüften und Auseinandersetzungen innerhalb der jüdischen Bevölkerung.³

2.2 Einwanderungswellen (*Aliyot*) vor 1948

Im Allgemeinen zählt man fünf *Aliyot* (Singular *Aliyah*: Einwanderungswelle, hebr: Aufstieg, im Sinne von Aufstieg nach Zion) bis zur Staatsgründung.

Mit der ersten in Russland und Rumänien eingeleiteten zionistischen Bewegung, *Chowewei Zion*, infolge einer Welle von Pogromen im Jahre 1881, kamen von 1882-1903 mit der ersten *Aliyah* 20 000 bis 30 000 Einwanderer ins Land. Mit ihnen begann die Formierung des „neuen“ *Jischuv*. Der Großteil dieser Einwanderer betrachtete „die Ansiedlung auf dem Land als eine Grundbedingung für die Erneuerung des jüdischen Volkes“⁴. Neue Landwirtschaftssiedlungen wurden gegründet.

Sowohl die Einwanderer der zweiten als auch der dritten *Aliyah* kamen von zionistischen Idealen inspiriert ins Land. Hierbei war die zweite *Aliyah* „für den Charakter des späteren Staates entscheidend: In ihr war die Verknüpfung von zionistischem und sozialistischem Gedankengut besonders ausgeprägt.“⁵ Mit der zweiten *Aliyah* kamen viele Mitglieder verschiedener zionistischer Arbeitergruppen aus Russland, enttäuscht von der sozialen Reformbewegung, nach Palästina. In dieser Zeit wurden die Grundsteine für den Aufbau der Arbeiterbewegung gelegt.

Inbesondere die Arbeiterzionisten – seit den dreißiger Jahren die dominante Kraft im Jischuv - vertraten die Auffassung, das jüdische Volk müsse sich durch körperliche Arbeit und Urbarmachung des Bodens ein Recht auf Palästina erwerben. Arabische Lohnarbeit lehnten sie strikt ab. Die jüdische 'Eroberung des Bodens, der Arbeit und des Marktes' wurde zu einem zentralen Slogan der europäischen Migrantinnen und Migranten.⁶

Sie gründeten auch die landwirtschaftlichen Kollektivsiedlungen (*Kibbuzim* und *Moshavim*), den Gewerkschaftsdachverband *Histadrut*, sowie Organisationen zum Schutz der Siedlungen. 1909 erfolgte die Gründung der heutigen Metropole Tel Aviv.

Mit der Balfour-Erklärung von 1917 begann noch während des Ersten Weltkriegs die dritte *Aliyah*. Vor allem die Einwanderer dieser *Aliyah* sahen sich als Pioniere (hebr: *Chaluzim*). Es handelte sich hier meist um junge Menschen, von den *Chaluz*- (Pionier-)

³ Vgl. Eisenstadt, S. 169f.

⁴ Ebd., S. 173.

⁵ Uffa Jensen, *Zwischen Orient und Okzident: Israel als Integrations- und Einwanderungsgesellschaft*, David's Traum: Ein anderes Israel (Gerlingen: Bleicher, 2000), S.106.

⁶ Timm, *Von der zionistischen Vision zum jüdischen Staat*, S. 8.

Verbänden in ihrer alten Heimat auf ihre neuen Aufgaben vorbereitet, die nun fähig und bereit waren, jede noch so schwere Arbeit zu verrichten. Sie schufen „jüdische Selbstverwaltungsorgane, einen eigenen Wirtschaftssektor sowie politische Parteien und Organisationen.“⁷ Außerdem existierte seit 1920 ein gewählter Nationalrat, der zusammen mit der *Jewish Agency* die Interessen des *Jischuv* gegenüber den Mandatsbehörden vertrat.

Die vierte *Aliyah* (1924-1931) brachte etwa 80 000 Menschen aus Polen und der Sowjetunion nach Palästina. Ausgelöst wurde diese *Aliyah* zum einen durch die dortigen verbesserten Bedingungen, die die Aufnahme neuer Einwanderer überhaupt erst ermöglichten, zum anderen durch die verschlechterte Wirtschaftslage der Juden in Polen. Durch Regierungsmaßnahmen wurden sie dort aus vielen Gewerbezweigen verbannt. Auch hatte sich in Polen in der Zwischenkriegszeit ein starker Antisemitismus ausgebreitet. Im Gegensatz zu den vorherigen *Aliyot* kam die Mehrheit dieser Einwanderer aus dem Mittelstand. Sie ließen sich überwiegend in den Städten nieder und waren in Handel, Industrie oder Handwerksbetrieben tätig. Im Anschluss an diese *Aliyah* kam es aufgrund einer akut auftretenden Wirtschaftskrise in Palästina zu einer größeren Auswanderungsbewegung.⁸

In der fünften *Aliyah* (1932-1938) nahm die Zahl der Einwanderer deutlich an Volumen zu, was zu einem beträchtlichen wirtschaftlichen Aufschwung führte. Bis 1938 kamen 200 000 europäische Juden ins Land, davon waren etwa 70 000 aus dem deutschsprachigen Raum. „Die so genannten *Jeckes* leisteten aufgrund ihres hohen Bildungsstandes und ihrer Berufserfahrung einen bedeutenden Beitrag zur Entwicklung des wirtschaftlichen und kulturellen Lebens sowie des Recht- und Pressewesens im *Jischuv*.“⁹

⁷ Timm, *Von der zionistischen Vision zum jüdischen Staat*, S. 8.

⁸ Vgl. Eisenstadt, S. 174.

⁹ Timm, *Von der zionistischen Vision zum jüdischen Staat*, S. 8.

Tabelle 1: Jüdische Einwanderung vor Staatsgründung¹⁰

Periode/Jahr	Zahl der Einwanderer	Wichtigste Herkunftsländer
1882-1903	20 000-30 000 (1. Aliyah)	Russland
1904-1914	35 000-40 000 (2. Aliyah)	Russland, Polen
1919-1923	ca. 35 000 (3. Aliyah)	Russland bzw. Sowjetunion, Polen
1924-1931	ca. 80 000 (4. Aliyah)	Polen, Sowjetunion
1932-1938	ca. 200 000 (5. Aliyah)	Polen, Deutschland
1939-1945	ca. 80 000	Polen, Deutschland, Rumänien, Ungarn, Tschechoslowakei
1946-1948	ca. 56 000	Polen, Rumänien

2.2.1 Die *Aliyot* und ihre besonderen Merkmale

Von Beginn an wiesen die Einwanderer, die mit den ersten *Aliyot* ins Land kamen, einige besondere Eigenschaften auf. Bei den Einwanderern vor 1930 handelte es sich meist um unverheiratete junge Leute oder frisch verheiratete, noch kinderlose Ehepaare. Auch kamen keine ganzen Gemeinden und auch keine Familiengruppen, wie es sonst bei jüdischen Auswanderungszügen in der Geschichte der Fall war.

*Die Aliyot bestanden daher überwiegend aus jungen Menschen, darunter vielen Oberschülern, Universitätsstudenten und Studienabgängern, die beschlossen hatten, die ursprünglich gewählte Berufslaufbahn nicht einzuschlagen. In vieler Hinsicht wiesen sie die Merkmale einer jungen Intelligenzschicht auf. Die meisten von ihnen kamen aus wirtschaftlich gesicherten Verhältnissen und aus Familien, die zwar dem traditionellen jüdischen Leben noch verbunden waren, sich aber modernen Tendenzen nicht widersetzen.*¹¹

Am stärksten zeigten sich diese Merkmale vor dem Ersten Weltkrieg und zu Beginn der zwanziger Jahre, jedoch weitgehend auch in den dreißiger Jahren. Erst als die Zahl der Einwanderer Ende der dreißiger Jahre aufgrund der nationalsozialistischen Verfolgungen in Deutschland und Europa anstieg, sowie während der vierziger Jahre, änderte sich der Charakter der *Aliyot*. So kann man sagen, dass vor allem die ersten drei *Aliyot* stark zionistisch-ideologisch geprägt waren. Ein weiteres wichtiges Element war die „Ideologie der Rebellion“¹². Diese entstand in der Diaspora, wo sich meist kleinere, geschlossene Gruppen bildeten, die sich oft zu informellen Verbänden oder Bewegungen zusammenschlossen. In diesen Pionierbewegungen wurden die zukünftigen Ein-

¹⁰ Darstellung nach Zahlenmaterial von Angelika Timm, *Israel: Geschichte des Staates seit seiner Gründung* (Bonn: Bouvier, 1998), S. 348.

¹¹ Eisenstadt, S. 171.

¹² Ebd., S.172.

wanderer gezielt auf ihr Leben in Palästina vorbereitet. Sie erlernten verschieden Berufe, die sie später im Land ausüben konnten, vor allem im Bereich der Landwirtschaft aber auch der Industrie- oder Bauberufe. Außerdem wurden in diesen Gruppen praktische Erfahrungen für ein gemeinschaftliches Zusammenleben gesammelt. Zwar wiesen längst nicht alle Einwanderer der ersten *Aliyot* diese besonderen Merkmale auf, doch waren vor allem die Aktivisten, die dem Land ihren Stempel aufdrückten, stark durch diese geprägt.¹³

Die Einwanderer der vierten und fünften *Aliyah* entsprachen weit weniger diesem Selbstbild des zionistisch und sozialistisch geprägten Einwanderers. Sie kamen vor allem aus bürgerlichen Kreisen und sahen Tel Aviv, die erste Stadt der Juden, als Symbol und Zentrum des angestrebten Staates. Für die Einwanderer der vierten *Aliyah* war Palästina als Auswanderungsziel eine Alternative zu den USA, die ihre Einwanderungsbestimmungen verschärft hatten. Die wenigsten unter ihnen waren überzeugte Zionisten. Auch mit der fünften *Aliyah* kamen nur wenige zionistische Immigranten. Die meisten der fast 200 000 Juden dieser Einwanderungswelle stammten aus Polen oder Deutschland, wo sie von den Nationalsozialisten zur Auswanderung gezwungen worden waren. Diese zum Großteil bürgerlich-städtisch geprägten Einwanderer „zeichneten sich durch einen hohen Bildungsgrad, bürgerliche Lebensformen und mitteleuropäische Werte wie Pünktlichkeit und Ordnungssinn aus.“¹⁴ Durch sie hielt ein privater Bereich mit kapitalistischen Wirtschaftsformen Einzug, und das ursprünglich sozialistische Selbstverständnis wurde aufgeweicht. Außerdem positionierten sich Parteien des bürgerlichen Lagers als wichtige Kräfte in der politischen Landschaft.¹⁵

2.2.2 Einwanderung unter der „Weißbuchpolitik“

Nach arabischen Aufständen und dem von arabischer Seite abgelehnten Vorschlag einer Untersuchungskommission unter dem Vorsitz von Lord Robert Peel in Form des Peel-Berichtes zur Aufteilung des Landes im Sommer 1937, tendierte England immer mehr dazu, in seiner Machtpolitik die arabische Seite zu bevorzugen. Mit dem berühmten „Weißbuch“ beschränkte die britische Mandatsregierung ab Mai 1939 „die jüdische Einwanderung auf 15 000 Personen pro Jahr für die nachfolgenden fünf Jahre, und dies ausgerechnet zu einem Zeitpunkt, da Länder wie die USA, Kanada, Argentinien und Südafrika ihre Tore den jüdischen Flüchtlingen verschlossen.“¹⁶ So kamen in den Jahren 1939 bis 1945 nur etwa 80 000 Juden ins Land, 12 000 davon wurden mit Hilfe der jüdischen Verteidigungsorganisation *Hagana* eingeschmuggelt. Die meisten dieser Flüchtlinge ließen sich in den Städten nieder. Eine hohe Zahl von illegalen Ein-

¹³ vgl. Eisenstadt. S. 172.

¹⁴ Jensen, S.107.

¹⁵ vgl. Ebd. S. 107.

¹⁶ Ernest Goldberger, *Die Seele Israels. Ein Volk zwischen Traum, Wirklichkeit und Hoffnung* (München: Wilhelm Fink Verlag, 2004), S.89.

wanderern wurde von den Briten aufgegriffen und interniert. Andere kamen auf sinkenden Schiffen um.

Nach dem Zweiten Weltkrieg wandten sich viele Überlebende der Schoah auf der Suche nach einer neuen Heimat Palästina zu, wo ihnen aber auch jetzt noch die Einwanderung verweigert wurde. Der Höhepunkt des Kampfes der britischen Regierung gegen die illegale Einwanderung von Juden ins Mandatgebiet Palästina war das Drama um das Flüchtlingsschiff „Exodus“ im Juli 1947, „das 4500 Passagiere an Bord hatte und von der britischen Flotte gezwungen wurde, die bereits erreichte Küste Palästinas zu verlassen (...) um schließlich nach Deutschland verbracht zu werden.“¹⁷

Einfach standen die Dinge allerdings für die britische Mandatsmacht nicht, denn Juden und Araber standen sich nach Kriegsende genauso unversöhnlich gegenüber wie zu Beginn der zionistischen Einwanderung. In der Situation eines drohenden Krieges mit Hitler hatten sich die Briten ihre Beziehungen zu den arabischen Ländern nicht verderben wollen, da sie zum einen das Öl des Nahen Ostens und zum anderen Sicherheit für den Seeweg durch den Suezkanal brauchten.

2.2.3 Reaktionen der arabischen Bevölkerung in der Zeit der *Aliyot*

Schon zu Beginn der jüdischen Einwanderungswellen kam es zu Konflikten zwischen den zionistisch motivierten Einwanderern und der sich formierenden palästinensischen Nationalbewegung. Die Vertreter der palästinensischen Nationalbewegung hatten zunächst die Befreiung von der osmanischen Besetzung gefordert und drängten nach 1920 auf die von den Briten versprochene nationale Selbständigkeit und Eigenstaatlichkeit. So sah sich die arabische Bevölkerung „durch die anwachsende jüdische Zuwanderung zunehmend ihrer Existenzgrundlagen beraubt und in ihren nationalen Ambitionen beeinträchtigt.“¹⁸

Die Folgen waren arabische Unruhen in den Jahren 1920, 1921, 1929 und 1936-1939. Diese richteten sich zunächst auf die zionistischen Siedlungen, mehr und mehr jedoch auch auf die britischen Mandatsbehörden. Zu jener Zeit war die Schlüsselperson der palästinensischen Nationalbewegung der Mufti von Jerusalem, Hadj Amin al-Husseini. Seit 1921 stand er an der Spitze des Obersten Muslimischen Rates. Ab 1936 hatte er den Vorsitz des Obersten Arabischen Komitees inne und paktierte während des Zweiten Weltkriegs mit Hitler-Deutschland.¹⁹

¹⁷ Timm, *Von der zionistischen Vision zum jüdischen Staat*, S. 10.

¹⁸ Ebd., S. 8.

¹⁹ Vgl. Ebd. S. 9.

2.2.4 Institutionelle Entwicklungen und Strukturen

In der Zeit der *Aliyot* bildeten sich die wichtigsten institutionellen Formen des *Jischuv* heraus. Dazu gehörten die verschiedenen Siedlungen wie die Kibbuzim und *Moschavim* und deren Dachverbände, die drei größten Städte (Jerusalem, Tel Aviv und Haifa) und weitere sekundäre Zentren wie Tiberias oder Safed, wichtige Bildungseinrichtungen und politische Organisationen sowie die ersten Ansätze einer Armee zur Selbstverteidigung. Zu einer wichtigen und einflussreichen Institution entwickelte sich der Gewerkschaftsverband *Histadrut*, „eine einzigartige Dachorganisation für die verschiedenen Siedlungen, Gewerkschaftstätigkeiten, das Krankenhilfswerk, viele Industriebetriebe, Wohnungsbau sowie Handels- und Transportkooperativen“.²⁰ Weiterhin gab es die *Keren Kayemet* (der jüdische Nationalfond), die Böden zur Besiedlung käuflich erwarb, die Zionistische Organisation und spätere *Jewish Agency*, den jüdischen Nationalrat *Waad Leumi* und verschiedene Körperschaften lokaler Selbstverwaltung. Auch kam es zu verschiedenen wechselseitigen Beziehungen zwischen diesen Einrichtungen und der Mandatsmacht. Der Einflussbereich der Mandatsmacht erstreckte sich über den jüdischen und den arabischen Sektor. Der arabische Sektor verfügte erst viel später über eine mit dem *Waad Leumi* vergleichbare Institution (in Form des Obersten Arabischen Komitees), und der Stand der inneren organisatorischen Entwicklung war im arabischen Sektor allgemein niedriger.²¹

Die Herausbildung der jüdischen Institutionen in Palästina wurde von verschiedenen Kräften und Faktoren beeinflusst, die zu den besonderen Merkmalen der institutionellen Struktur des *Jischuv* führten. Diese Faktoren hingen verständlicherweise eng mit den Grundthemen der zionistischen Bewegung zusammen. Ein wichtiger Einflussfaktor war natürlich die Vision der verschiedenen Pionier-, Siedler- und Einwanderergruppen, welche sich vor allem aus zionistischen Auffassungen und Orientierungen sowie – zumindest unter revolutionären Pioniergruppen- Komponenten sozialistischer Idealvorstellungen zusammensetzte. Zu dieser Vision gehörte neben dem Wunsch der Errichtung einer modernen jüdischen Gesellschaft und der Erneuerung der hebräischen Sprache auch die „sehr betonte revolutionäre Forderung nach Normalisierung der Beschäftigungsstruktur des jüdischen Volkes“²² durch die Herausbildung einer normalen Berufsstruktur im Gegensatz zur traditionellen Überrepräsentation von Juden im Kleinhandel und vergleichbaren Gewerben. Erreicht werden sollte dies vor allem durch eine Rückkehr in die Landwirtschaft und Industrie und der damit verbundenen Entstehung einer Arbeiterklasse.²³

Ein weiterer Faktor, der die Bildung von Institutionen beeinflusste, waren die konkreten Probleme, die bei der Umsetzung der Vision auftraten und die auch später in den Entwicklungsperioden des Staates Israel ähnlich blieben. Die wichtigsten Probleme waren

²⁰ Eisenstadt, S. 175.

²¹ Vgl. Ebd., S. 175.

²² Ebd., S. 176.

hierbei die Fragen im Hinblick auf Einwanderung und Einwanderungsaufnahme, die benötigten Maßnahmen zur Entwicklung der Produktion und zum Aufbau einer modernen Volkswirtschaft, die Verwurzelung in einer fremden oder sogar feindlichen Umgebung sowie die Schaffung von Symbolen einer kollektiven israelischen Identität.²⁴

Zwischen den wichtigsten Einrichtungen kam es mit der Zeit zu einer klaren Arbeitsteilung. Die Zionistische Organisation, später die *Jewish Agency*, war vor allem mit der Fortführung des jüdischen Kolonisierungswerks, der Förderung der Einwanderung, der jüdischen Verteidigung sowie der „Entwicklung einer aktiven 'Außenpolitik' - hauptsächlich im Hinblick auf die Mandatsregierung und den Völkerbund“²⁵ befasst. Zu den Zuständigkeitsbereichen des *Waad Leumi* und der Ortsverwaltungen gehörten die Unterhaltung eines Erziehungswesens und die Bereitstellung sozialer Dienste, wie zum Beispiel der Aufbau eines ausgedehnten medizinischen Versorgungsnetzes. Spannungen zwischen den jüdischen Institutionen und der Mandatsregierung entstanden zum einen bei politisch wichtigen Fragen wie der Einwanderung und zum anderen wenn sich die Zuständigkeiten in bestimmten Bereichen überschnitten. Die finanziellen Mittel für den Aufbau dieser Institutionen stammten vorwiegend aus Spenden, sowohl von Juden aus Palästina als auch von Juden aus aller Welt. Die politische Führung des *Jischuv* baute von Beginn an „umfangreiche Kontakte zu jüdischen Organisationen und Persönlichkeiten im Ausland auf, unabhängig davon, ob sich diese als zionistisch oder nicht-zionistisch definierten.“²⁶ Die Beziehungen zur Diaspora waren somit ein weiterer Einflussfaktor auf die institutionelle Struktur des *Jischuv*.

2.2.5 Kulturelle Entwicklungen im *Jischuv*

Die im vorherigen Kapitel beschriebenen Merkmale der institutionellen Struktur des *Jischuv* sowie die Beziehungen zur Diaspora, zur Mandatsregierung und auch zur arabischen Bevölkerung bestimmten die Entwicklung der Sozialstrukturen und beeinflussten ebenso die Entstehung der kulturellen Formen des *Jischuv*. Es kristallisierte sich eine bestimmte, zum Teil etwas eigenartige, Vorstellung von kultureller Kreativität heraus, die von dem zionistischen Glauben an eine jüdische kulturelle Renaissance in *Erez-Israel* herrührte. Shmuel N. Eisenstadt beschreibt diese Vorstellung von kultureller Kreativität in seinem Buch *Die Transformation der israelischen Gesellschaft* folgendermaßen:

„Dieser Auffassung nach war die jüdische Renaissance im Land Israel per definitionem jüdisch, ohne dass man genau hätte angeben können, was nun das typisch Jüdische an ihr sei – abgesehen von der Annahme, dass die Heimkehr ins eigene Land per se schon alle kreativen Quellen

²³ Vgl. Ebd., S. 176.

²⁴ Vgl. Eisenstadt. S. 177.

²⁵ Ebd., S. 182.

²⁶ Timm, *Israel – Gesellschaft im Wandel*, S. 24.

*im jüdischen Volk freisetzen werde, die in der Diaspora angeblich verschüttet waren. Jetzt, mit der Ansiedlung in Erez-Israel, sollten die besonderen Werte und das geistige Erbe des jüdischen Volkes zur vollen Blüte kommen.*²⁷

Beeinflusst wurden solche Vorstellungen stark von verschiedenen zionistischen Orientierungen und Ideologien. Das Verhältnis von zionistischen Idealen zu jüdischer Tradition war von jeher ein wichtiges Thema für zionistische Theoretiker und Publizisten. Dieses war immer von einer gewissen Ambivalenz gekennzeichnet, da die Zionisten zwar gegen viele Aspekte der jüdischen Tradition, vor allem der Religion, rebellierten, jedoch in ihrer Vorstellung vom jüdischen Volk als eine Nation den jüdischen Traditionen sehr wohl verbunden waren. Sie wollten „dem Begriff Tradition eine neue nationale und soziale Bedeutung (...) verleihen“²⁸. Im Zuge dessen kam es zu einer Entwicklung im kulturellen Bereich die, neben der Wiederbelebung und Institutionalisierung der hebräischen Sprache, zu den Wichtigsten zählte: der „Umdeutung der jüdischen Tradition unter speziell israelischem (...) Gesichtspunkt.“²⁹

Diese Umdeutung oder Umgestaltung von Komponenten der jüdischen Traditionen zeigte sich in allen Bereichen. Einzelne Teile der jüdischen Geschichte wurden neu bewertet, zum Beispiel durch stärkere Betonung weltlicher Aspekte des Geschichtsverlaufs und Neuinterpretation der jüdischen Geschichte als Hinführung zur zionistischen Vision. Dergestalt wurden auch die Lehrpläne für die Schulen ausgearbeitet, wo es zu einer unterschiedlichen Gewichtung der verschiedenen Teile der jüdischen Geschichte kam. Weiterhin wurde die Geschichte und Archäologie von *Erez-Israel* erforscht und die Bindung an das Land besonders hervorgehoben: Ausflüge, Studien- und Erkundungsreisen durch das Land und die Erforschung seiner Fauna und Flora sowie die Suche nach Wurzeln im Land. Mit dieser besonderen Bindung wuchs die neue in Israel geborene Generation heran. Auch im alltäglichen Leben fanden diese Umgestaltungen statt: Die hebräische Sprache, vorher ausschließlich in religiösem Zusammenhang benutzt, wurde zur Alltagssprache. Der Shabbat wurde zum nationalen Ruhetag, ebenso die jüdischen Feiertage, die nun zu öffentlichen Feiertagen erklärt wurden.³⁰

Eine Blütezeit erlebte auch die hebräische Literatur, zuerst mit berühmten Autoren der Diaspora, später mit bereits in Israel geborenen und aufgewachsenen Schriftstellern. Weitere Bestrebungen, Traditionen zu schaffen, waren die Gründung des Nationaltheaters *Ha-Bimah* und die Gründung des Philharmonischen Orchesters.

²⁷ Eisenstadt, S. 185.

²⁸ Amnon Rubinstein, *Geschichte des Zionismus* (München: dtv, 2001), S. 51.

²⁹ Eisenstadt, S. 186.

³⁰ Vgl. Ebd., S. 186ff.

2.2.5.1 Das Theater und seine Bedeutung im *Jischuv*

Die gesellschaftlichen Entwicklungen des *Jischuv* zeigen sich in der der Entwicklung des hebräischen Theaters. Das Theater war schon vor der Staatsgründung ein fest verankerter Teil der Kulturlandschaft und spielte in der zionistischen Unternehmung von Anfang an eine nicht unwichtige Rolle. „Die Tätigkeit des Theaters in den Jahren vor der Staatsgründung lässt sich am besten als national-kulturelles Schaffen definieren, das vor allem anderen die zionistische Vision und Wiederbelebung der Nationalsprache, des Hebräischen, fördern sollte.“³¹

Im Gegensatz zur hebräischen Literatur besitzt das hebräische Theater keine Wurzeln in der antiken hebräischen Kultur. Ebenso wenig ging es aus dem in osteuropäischen jüdischen Gemeinden bis zum 2. Weltkrieg so beliebten jiddischen Theater hervor, sondern begann 1917 mit der Gründung eines hebräischen Theaters, dem *Ha-Bimah* („Die Bühne“) in Moskau.³² Nahum Zemach, Hanna Rovina, Menachem Gnessin und weitere befreundete Schauspieler strebten die Schaffung eines hebräischen Theaters zu einer Zeit an, in der Hebräisch noch keine gesprochene Sprache war. Weder gab es zu diesem Zeitpunkt Hebräisch sprechende Schauspieler noch gab es Zuschauer, die Hebräisch verstanden. Unterstützung fand dieses sehr zionistisch gefärbte Unterfangen durch den russischen Direktor Konstantin Stanislawski, an dessen Theater damals gerade die moderne Theatertheorie formuliert wurde.³³ In seiner Theorie, dem „Stanislawski-System“, fordert er von den Schauspielern „innere Wahrheit“ durch Detailtreue und vollständige Identifizierung mit der Rolle, widergespiegelt auch in äußerster Genauigkeit in Dekorationen und Kostümen. „Eigentliches Kernstück seiner Methode ist die Psychotechnik: mittels Improvisations- und Konzentrationsübungen muss der Spieler fähig sein, ein breites Spektrum an möglichen Vorstellungsinhalten und Empfindungen darzustellen.“³⁴ In modifizierter Form wird auch heute noch an verschiedenen Theaterakademien in Europa nach diesen Prinzipien unterrichtet.

Einen ersten großen Erfolg erlebte das *Ha-Bimah* 1922 mit der Aufführung „Der Dybbuk“ von Sholem Ansky. 1926 verließ das Theater die Sowjetunion und tourte zwei Jahre durch Europa und die USA, bevor es sich im damaligen Palästina niederließ. Die Einstellung der Schauspieler des *Ha-Bimah* zeigte deutlich russische Einflüsse von Askese und Puritanismus. Die Schauspieler widmeten sich voll und ganz ihrer Arbeit, gaben freiwillig alle persönlichen und familiären Bindungen zugunsten der Zukunft des Theaters auf. Die persönlichen Ziele wurden denen der Gruppe untergeordnet, die zur Ersatzfamilie wurde. Dies ging soweit, dass sich die Mitglieder der Theatergruppe dar-

³¹ Michael Handelsalts, *Das Theater in Israel: Zwischen Vision und Wirklichkeit*, Anat Feinberg (Hg.), Kultur in Israel: Eine Einführung (Gerlingen: Bleicher, 1993), S. 88.

³² Vgl. *Theater and Entertainment*, <http://www.mfa.gov.il/MFA/Facts+About+Israel/Culture/CULTURE+Theater+and+Entertainment.htm> (Zugriff am 7.12.2004)

³³ vgl. Handelsalts, S. 88f.

³⁴ Wilhelm Kosch, *Deutsches Theaterlexikon* (Bern: Saur, 1998), S. 2276.

über einigten, bis zur Etablierung des Theaters nicht zu heiraten.³⁵ In den ideologischen Ansätzen, das Kollektiv über die Persönlichkeit des Einzelnen zu stellen, spiegelt sich auch die allgemeine Haltung der damaligen Zeit, insbesondere die der Kibbuzideologie, wider.

Parallel zur Gründung des *Ha-Bimah* in Moskau gab es auch in *Erez-Israel* Initiativen zur Schaffung eines hebräischen Theaters. Dies geschah weniger aus Enthusiasmus der Bevölkerung für Theater in hebräischer Sprache, sondern aus einem nationalen Anliegen heraus. Sowohl das Repertoire des Theaters im Land Israel und als auch des *Ha-Bimah* in Moskau beinhaltete vor allem Stücke, die die jüdische Welt, ihre Tradition und die messianische Vision thematisierten. Mit der Gründung des *Ohel*-Theaters („Das Zelt“) im Jahre 1925 entstand ein Theater „mit einer klaren klassenbewussten und ideologischen Grundlage: Das *Ohel* sollte ein Arbeitertheater werden, und sowohl Schauspieler wie Repertoire wurden unter diesem Gesichtspunkt ausgewählt.“³⁶

An die vor der Staatsgründung tätigen hebräischen Theater wurden hohe künstlerische Ansprüche gestellt. Außerdem erwartete man von den Darstellern „einen weit über das Theater hinausgehenden gesellschaftlichen und politischen Einsatz.“³⁷ Dies machte es sehr schwierig, ein angemessenes und modernes Repertoire zu finden, zudem noch auf Hebräisch. Schwierigkeiten bereitete es auch, die Wirklichkeit und die Geschehnisse im Land auf der Bühne widerzuspiegeln. Man setzte sich überwiegend mit der Diaspora auseinander, beäugte kritisch die Kultur des *Schtetts*. Aufgrund der hohen Erwartungen an ein „einheimisches Genre“ zögerten die Theater einige Jahre, die Realität im Land tatsächlich so auf der Bühne darzustellen, wie sie war. Erste Stücke dieses neuen Genres brachte 1931 das satirische Theater *Ha-Matate* („Der Besen“), welches sich auf unterhaltsame Weise mit der Realität auseinandersetzte, zu Beginn vor allem mit Seitenhieben auf die britische Mandatsregierung. Der größten Anstoß für das einheimische Theater, die Wirklichkeit und ihre Probleme abzubilden, waren zweifelsohne der Unabhängigkeitskrieg und die anschließende Staatsgründung.³⁸

2.3 Einwanderung seit der Gründung des Staates

2.3.1 Status der jüdischen Bevölkerung zur Zeit der Staatsgründung

Am Tag der Staatsgründung im Jahre 1948 belief sich die jüdische Bevölkerung auf ungefähr 650 000 Personen. Über 110 000 lebten in landwirtschaftlichen Siedlungen im ganzen Land verteilt. Die überwältigende Mehrheit, rund 85%, waren *Aschkenasim*,

³⁵ vgl. <http://emanuellevy.com/article.php?articleID=60>, *The Habima- Israel's National Theater*, Zugriff am 7.12.2004

³⁶ Handelsalts, S. 89.

³⁷ Ebd., S. 90.

³⁸ Vgl. Ebd., S. 90f.

also vor allem aus Europa und einige wenige aus Amerika stammende Juden. Die Juden aus orientalischen Ländern machten nur einen geringen Anteil der jüdischen Bevölkerung aus. Die Osteuropäer ließen sich bevorzugt in den landwirtschaftlichen (meist Kollektiv-) Siedlungen nieder, während die orientalischen Juden dazu neigten, in Städten, speziell in „heiligen“ Städten wie Jerusalem oder Safed, zu leben. Diese Form der Ansiedlung spiegelt ihre unterschiedlichen Beweggründe für die Immigration nach Israel wieder: auf der einen Seite die zionistische Ideologie und auf der anderen die oft religiös-messianische Motivation der Orientalen. Die orientalischen Juden waren in ihren Herkunftsländern weit weniger Modernisierungs- oder Aufklärungsprozessen ausgesetzt, was ihre soziale und kulturelle Anpassung bei ihrer Ankunft im Land schwieriger machte.³⁹

2.3.2 Proklamation und Unabhängigkeitskrieg

Die Entscheidung der UN-Vollversammlung 1947, dem jüdischen Volk einen jüdischen Staat in Teilen Palästinas zuzusichern, diente als eine Art internationales Versprechen für die Gründung des Staates Israel. Zuvor hatte die UN-Vollversammlung einen UN-Sonderausschuss zur Prüfung der Situation und zur Erarbeitung von Lösungsvorschlägen eingesetzt.

Den Anlass hierfür gaben viele tausende jüdische Überlebende der Schoah, die in Lagern für Displaced Persons (Abk. DP, engl.; verschleppte Personen) notdürftig untergebracht waren. Hinzu kamen der zunehmende Einwanderungsdruck der Passagiere ‚illegaler‘ Flüchtlingschiffe und die militant artikulierte Unabhängigkeitsbestrebungen sowohl der arabischen als auch der jüdischen Bewohner Palästinas.⁴⁰

Diese Entscheidung bedeutete, das britische Mandat in Palästina zum nächstmöglichen Zeitpunkt zu beenden. Die britische Mandatsregierung hatte die Vereinten Nationen um Vermittlung gebeten, denn in dem sich zuspitzenden jüdisch-arabischen Konflikt, der sich im Kampf um Unabhängigkeit auch gegen die Mandatsmacht richtete, waren Überfälle auf die Einrichtungen der Mandatsbehörden an der Tagesordnung. Die politische Lösung für den arabisch-jüdischen Konflikt und die Frage der Territorien war der Plan einer Teilung in zwei Staaten. Jerusalem war, aufgrund seiner zentralen Bedeutung für Juden, Christen und Muslime, als neutrales Gebiet unter internationaler Führung und UN-Verwaltung vorgesehen. Die arabischen Staaten lehnten den UN-Teilungsplan strikt ab. Das Oberste Arabische Komitee demonstrierte diese ablehnende Haltung und verzichtete auf die in der UN-Resolution vorgesehene Gründung eines arabisch-palästinensischen Staates und „vergab damit die historische Chance, bereits

³⁹ Vgl. Uzi Rebhun, *Major Trends in the Development of Israeli Jews: A Synthesis of the Last Century*, Uzi Rebhun und Chaim I. Waxman (Hg.), *Jews in Israel : contemporary social and cultural patterns* (New Hampshire: University Press of New England, 2004), S. 11.

⁴⁰ Timm, *Von der zionistischen Vision zum jüdischen Staat*, S. 10.

1948 parallel zur israelischen Staatsgründung das Recht des palästinensischen Volkes auf Selbstbestimmung und Eigenstaatlichkeit zu verwirklichen.“⁴¹

Die Proklamation des israelischen Staates am 14. Mai 1948 durch Ben Gurion führte den neuen Staat in einen harten militärischen Kampf, der 1947 begonnen hatte, als lokale arabische Einheiten den schon lange schwelenden jüdisch-arabischen Konflikt zum Ausbruch brachten. Dieser, wie oben erwähnt, bereits zu Zeiten des britischen Mandats bestehende Konflikt, setzte sich nun fort. Die Armeen Ägyptens, Transjordanien, Syriens, des Irak und des Libanon marschierten in der Nacht vom 14. zum 15. Mai in das Gebiet des neu gegründeten Staates ein. Dieser Krieg, in der israelischen Geschichte als „Unabhängigkeitskrieg“ bekannt, ist bedeutsam für das Verständnis des israelisch-arabischen Konflikts, der bis heute andauert. Ebenso ist der Unabhängigkeitskrieg entscheidend für das Verständnis von bestimmten inneren Prozessen der in Israel lebenden jüdischen Gesellschaft. Der Ausgang dieses Krieges veränderte die geographische Struktur des israelischen Staates dramatisch, ebenso die demographische Zusammensetzung in den verschiedenen Teilen des Landes. Das israelische Gebiet erstreckte sich nun weit über das im UN-Teilungsplan vorgesehene hinaus und schloss Westjerusalem ein. Judäa und Samaria sowie Ostjerusalem befanden sich unter jordanischer Herrschaft, der Gaza-Streifen unter ägyptischer Militärverwaltung. Nicht nur verblieb das palästinensische Volk nach diesem Krieg ohne einen eigenen Staat, auch rührt aus dieser Zeit das bis heute ungelöste Problem der palästinensischen Flüchtlinge, die sich zu hunderttausenden über die arabische Welt verteilten.⁴²

Der Unabhängigkeitskrieg endete offiziell im Juli 1949 mit der Unterzeichnung von Waffenstillstandsverträgen mit den arabischen Staaten. In den frühen Jahren des israelischen Staates traten die Probleme und Herausforderungen zutage, die Israels Gesellschaft in der Zukunft beschäftigen sollten: Die Notwendigkeit einer schlagkräftigen Verteidigungsarmee, die Eingliederung von Immigranten und der Aufbau einer Wirtschaft, die sich abwägend verhält zwischen dem Wunsch nach einer modernen freien Wirtschaft und dem ständigen Bedürfnis nach Sicherheit des israelischen Staates. Diese Umstände beeinflussten die politische Handlungsweise, den sozialen Zusammenhalt der jüdischen Bevölkerung, die kulturellen Vorlieben des Landes und den Charakter der jüdischen und israelischen Identität sowohl im privaten als auch im öffentlichen Leben. Zusätzlich zu diesen Aspekten, die auch untereinander in dynamische Interaktion treten, ist Israel sowohl offen für moderne und westliche Einflüsse als auch für das Phänomen der Globalisierung.⁴³

⁴¹ Timm, *Von der zionistischen Vision zum jüdischen Staat*, S. 11.

⁴² Vgl. Rebhun, S. 9.

⁴³ Vgl. Ebd., S.9f.

2.3.3 Die „Sammlung der Zerstreuten“

Die Unabhängigkeitserklärung vom 14. Mai 1948 erklärte Israel zum „jüdischen Staat im Lande Israel“, welcher, um „das Problem der jüdischen Heimatlosigkeit“ zu lösen, „der jüdischen Einwanderung und der Sammlung der Juden im Exil offen stehen“⁴⁴ sollte. In diesem Sinne wurde am 5. Juli 1950 das Rückkehrergesetz verabschiedet, welches jedem Angehörigen des jüdischen Volkes das Recht zugesteht, nach Israel einzuwandern und die israelische Staatsbürgerschaft zu erhalten.⁴⁵

Die Existenz des israelischen Staates als ein Zufluchtsort für die Juden der Diaspora, „in dem die Pflege jüdischer Kultur, der hebräischen Sprache sowie jüdischen Brauchtums eine zentrale Rolle spielt, und der international zum Erhalt des Judentums beiträgt“⁴⁶ ist für die Mehrheit der jüdischen Bevölkerung von großer Bedeutung, nicht zuletzt aufgrund jüdischer Geschichtserfahrung. Deshalb genießt die Aufnahme von jüdischen Immigranten bis heute höchste nationale Priorität. Heute ist Israel der zweitgrößte jüdische Siedlungsraum nach den USA. „Lebten bei Staatsgründung lediglich sechs Prozent der jüdischen Weltbevölkerung in Palästina, so waren es 1980 bereits 25 Prozent und im Jahre 2001 38 Prozent.“⁴⁷

In den ersten dreieinhalb Jahren nach der Staatsgründung, bis Ende 1951, wanderten rund 680 000 Juden nach Israel ein. Somit verdoppelte sich in dieser kurzen Zeit die Zahl der jüdischen Bevölkerung des Landes und zählte nun etwa 1,4 Millionen. Die ersten Juden, die ins Land kamen, waren Überlebende der Schoah aus Europa. Darauf folgten Juden aus Asien und später aus Afrika. Ein beeindruckendes Phänomen dieser Zeit war die Übersiedlung ganzer jüdischer Gemeinden, wie zum Beispiel aus dem Irak und Jemen, Bulgarien und Libyen, nach Israel. Nach 1951 lebten nur noch wenige Juden in den arabisch sprechenden Ländern Asiens.⁴⁸

Auf die Schwierigkeiten im Zusammenhang mit der Eingliederung der orientalischen Juden und ihre Bedeutung für die gesellschaftliche und kulturelle Entwicklung des Landes wird im Verlauf dieser Arbeit (Kapitel 5.2 „Die orientalischen Juden in der israelischen Gesellschaft“) noch näher eingegangen.

Die besonderen Umstände der Verdoppelung der Bevölkerung innerhalb weniger Jahre und die Notwendigkeit, die Neuankömmlinge in die Gesellschaft einzugliedern, stellten für die gesamte Bevölkerung eine Herausforderung dar und legten der lokalen Wirtschaft eine schwere Bürde auf. Die meisten Einwanderer waren wirtschaftlich schwach gestellt, viele besaßen einen niedrigen Bildungsgrad und sprachen kein Hebräisch. Sie mussten mit Nahrung, Kleidung, Unterkünften und Arbeit versorgt werden. Der Staat

⁴⁴ Auszüge aus der Unabhängigkeitserklärung, Informationen zur politischen Bildung 278: Israel (Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2003), S. 10.

⁴⁵ vgl. Timm: *Von der zionistischen Vision zum jüdischen Staat*, S. 12.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Ebd.

nahm diese Verpflichtung in einer Zeit auf sich, als finanzielle Mittel aufgrund der militärischen Anstrengungen, die die Staatsgründung begleitet hatten, knapp waren. Die Situation erforderte somit Entbehrungen. Die Preise wurden streng kontrolliert, Nahrungsmittel und andere Grundgebrauchsgegenstände wurden rationiert und nur gegen von der Regierung ausgegebene Marken verkauft. Trotz vorhandener Kritik gingen diese Regulierungen einher mit einer im Allgemeinen eher zustimmenden Haltung gegenüber der Einmischung und Überwachung der Wirtschaft von Seiten der Regierung, besonders in Krisenzeiten.⁴⁹

Nachdem nach 1951 die Einwanderung nachgelassen hatte, gab es eine weitere Welle von Einwanderungen in den Jahren zwischen 1958 und 1968. Die Zahl der Immigranten betrug in diesem Zeitraum knapp 400 000, davon kam ungefähr die Hälfte aus Asien und Afrika. Die Mittsechziger sind ein wichtiger Punkt in der Einwanderungsgeschichte Israels: sie markieren, abgesehen von Äthiopien, das Ende der Immigration aus Asien und Afrika. Nur eine geringe Anzahl von Juden blieb in diesen Ländern zurück. Im nachfolgenden Jahrzehnt, von 1969 bis 1979, kam die Mehrheit der Einwanderer wieder aus Europa. Von den 385 000 Neubürgern dieser Jahre stammten circa 160 000 Juden aus der Sowjetunion. Diese Zuwanderer waren für die demographische, wirtschaftliche und kulturelle Entwicklung Israels von großer Bedeutung. Sie kamen weitgehend aus einer zionistischen Motivation heraus ins Land und hatten Israel als neuen Wohnsitz bewusst gewählt. Auch erfolgte ihre Eingliederung aufgrund ihres hohen Bildungsgrades und entsprechender beruflicher Qualifikationen relativ schnell.⁵⁰

Wirtschaftsprobleme in den achtziger Jahren bewirkten eine vorübergehende Stagnierung der Einwanderung. Zeitweise verließen mehr Juden das Land, als Neubürger hinzukamen. Vor allem junge Intellektuelle, auf der Suche nach einer sozial gesicherten beruflichen Existenz in den USA oder Europa, reisten aus. Auch durch Zuspitzungen des Nahost-Konflikts, wie während des Libanon-Krieges 1982 oder der Ausbruch der ersten Intifada, dem palästinensischen Widerstand in den besetzten Gebieten, im Jahre 1987, führten zu einer verringerten Anziehungskraft für potenzielle Migranten.⁵¹

Die Bedeutung von zwei weiteren Einwanderungswellen, die Zuwanderung größerer Gruppen äthiopischer Juden ab Mitte der achtziger Jahre und vor allem die *Massenaliyah* von Juden aus der Sowjetunion von 1989 bis heute werde ich an anderer Stelle (Kapitel 5.3 und 5.4) ausführlicher erörtern.

Die große Zahl der Einwanderung aus den verschiedensten Ländern sowie der natürliche Bevölkerungszuwachs veränderten die Demographie Israels seit der Staatsgründung nachhaltig. So erhöhte sich die Zahl von 872 000 Staatsbürgerinnen und -bürger

⁴⁸ Vgl. Rebhun, S. 11.

⁴⁹ Vgl. Ebd.

⁵⁰ Vgl. Timm, *Von der zionistischen Vision zum jüdischen Staat*, S. 13.

⁵¹ vgl. Ebd.

Ende 1948, davon 82,12 Prozent Juden und 17,88 Prozent muslimische, christliche und drusische Araber, auf 6,6 Millionen (76,5 Prozent Juden, 19,7 Prozent Araber und circa 3,9 Prozent „ohne Religionszugehörigkeit“) im Dezember 2002. Der jüdische Bevölkerungszuwachs entstand vor allem durch Einwanderung, während der wachsende Anteil der arabischen Bevölkerung aus einer höheren Geburtenrate resultiert.⁵²

Tabelle 2: Immigration in den Staat Israel nach Herkunft⁵³

Zeitraum	Amerika u. Ozeanien	Europa	Afrika	Asien	unbekannt	Gesamt
1948-1951	5 140	326 786	93 951	237 352	24 395	687 624
1952-1954	2 971	9 748	27 897	13 238	822	54 676
1955-1957	3 632	48 616	103 846	8 801	1 597	166 492
1958-1960	3 625	44 595	13 921	13 247	582	75 970
1961-1964	14 841	77 537	115 876	19 525	1 014	228 793
1965-1968	9 274	31 638	25 394	15 018	920	82 244
1969-1971	33 891	50 558	12 065	19 700	577	116 791
1972-1974	26 775	102 763	6 821	6 345	49	124 827
1980-1984	25 230	35 508	15 711	6 912	276	83 637
1985-1989	19 301	36 461	7 700	6 563	171	70 196
1990-2001	44 261	907 087	50 490	57 646	607	1 060 091
2002-2003	13 165	30 641	6 291	6 731	7	56 835

⁵² Vgl. Timm, *Von der zionistischen Vision zum jüdischen Staat*, S.14.

⁵³ Nach Angaben des Israelischen Zentralamts für Statistik, <http://www.cbs.gov.il/engindex.htm> (Zugriff am 4.3.2005)

3 Die Pionierideologie und der „neue Hebräer“

Zentrale Themen der zionistischen Ideologie waren, wie schon erwähnt, eine starke Ausrichtung auf nationalen Wiederaufbau und eine nationale Renaissance im Land Israel, das Thema der jüdischen Solidarität und die Umgestaltung verschiedener Elemente jüdischer Traditionen und jüdischer Kollektividentität. Diese Themen waren alle mit einem anderen Thema verwoben, das man wohl als ein Leitmotiv des Zionismus bezeichnen kann: die prinzipielle Ablehnung der *Galut* (Diaspora) und die damit verbundene zum Teil etwas naive Hoffnung, „dass die Gründung und Wiedergeburt der jüdischen Nation in *Erez-Israel* tatsächlich sowohl die politische Unterwerfung (...) als auch den in der *Galut*-Situation enthaltenen metaphysischen Makel beseitigen werde.“⁵⁴ Das Verhältnis zur Diaspora war ein ambivalentes, denn trotz der Ablehnung der *Galut* war der *Jischuv* in Bezug auf seine wichtigsten Ressourcen, Geld und Arbeitskräfte, abhängig von der Diaspora-Judenheit. Mit der Ablehnung der Diaspora entwickelte sich auch eine ablehnende Haltung gegenüber dem Typus des „Diaspora-Juden“, den man als schwach, krank und hässlich definierte. Als Konsequenz entstand aus der Pionierideologie heraus das Ideal des „neuen Hebräer“.

Die Figur des *Chaluz* (hebr. Pionier) ist eines der auffälligsten Leitbilder in Israel. Vor allem die Einwanderer der zweiten und dritten *Aliyah* entsprachen, wie schon in Kapitel 2.2 angesprochen, dem Idealbild des Pioniers, der von der Ideologie der „jüdischen Arbeit“ beherrscht war. Die Pioniere bemühten sich, „das Menschenbild des osteuropäischen Stettl- und Ghettojuden abzustoßen und ein völlig neues zu schaffen. Die ‚jüdische Arbeit‘ sollte sich in erster Linie der Landwirtschaft zuwenden, aber auch dem Handwerk, der Industrie, dem Verkehr und anderen produktiven Zweigen.“⁵⁵ Auch David Ben Gurion, Israels erster Ministerpräsident, kam mit der zweiten *Aliyah* ins Land. Er verherrlichte die Pioniere seiner Zeit und setzte selbst ein Zeichen, indem er 1953 in das Kibbuz Sde Boqer in den Negev zog. Ein wichtiges Grundmerkmal des Pioniers war das der Selbstaufopferung. „Der Pionier galt als ein Mensch, der bereit war, auf materiellen Komfort und soziale Annehmlichkeiten zu verzichten, also ein asketisches Leben zu führen. Diese Entsagung war aber kein Selbstzweck, kein Teil einer asketischen Weltflucht“⁵⁶, sondern „galt der Arbeit für eine konkrete, wenn auch erst künftige Gemeinschaft.“⁵⁷ Das Bild des Pioniers war das eines Helden und Edelmenschen mit harter Schale und weichem Kern, hart arbeitend und den Boden mit eigener Hand bepflegend und das Land gegen Feinde verteidigend. In seiner kargen Freizeit führte er ideologische Diskussionen oder sang die sehnsüchtigen Lieder der Pionierzeit. Er gab sich furchtlos, entschlossen, hart, kompromisslos, unbesiegbar und behielt Gefühle im

⁵⁴ Eisenstadt, S. 148.

⁵⁵ Goldberger, *Die Seele Israels*, S.119.

⁵⁶ Eisenstadt, S. 210.

⁵⁷ Ebd.

Innern.⁵⁸ „Er war die Personifikation des neuen, innerlich und äußerlich freien jüdischen Menschen.“⁵⁹

Dieses Bild entsprach den Vorstellungen der Pioniergeneration von der Figur des „neuen Hebräer“, dem starken und unabhängigen neuen jüdischen Menschen im Gegensatz zum schwachen, unterdrückten Diaspora-Juden. Die nächsten Generationen sollten „in allem anders sein als ihre Vorfahren in den osteuropäischen *Schtetl*: Die Söhne sollten zu Hebräern, zu würdigen Nachkommen Davids, der Makkabäer und der Zeloten erzogen werden. Sie sollten *Sabres* werden.“⁶⁰ Mit dem Begriff *Sabra*, nach der Kaktusfrucht - außen stachlig, innen süß -, wurden die neuen, im Land geborenen Generationen bezeichnet. Nach der Gründung des Staates Israel wurde der „neue Hebräer“ zum *Sabra*, dem idealen, im Land verwurzelten Israeli. Die erste *Sabra*-Generation, die Töchter und Söhne der Pioniere der zweiten und dritten *Aliyah*, wird auch die 48er Generation genannt (die Generation des Unabhängigkeitskrieges), oder die *Palmach*-Generation. *Palmach* war eine der paramilitärischen Einheiten des *Jischuv*. Die paramilitärischen Einheiten *Palmach*, *Hagana*, *Ezel* und *Lechi* gingen im Unabhängigkeitskrieg in der israelische Verteidigungsarmee *Zahal* auf. Das *Sabra*-Image verkörperte vollkommen den Mythos vom neuen Juden der Pionierideologie. „Diese *Sabres* waren nicht nur auf den Gebieten von Siedlung, Verteidigung und der Erkundung des Landes aktiv, sondern legten diesen Themen auch im literarischen und politischen Bereich besonders Gewicht bei.“⁶¹ Zumindest in diesem Zeitraum teilten und betonten also die *Sabres* „die starken Zukunftsorientierungen der zionistischen Vision.“⁶² Heute jedoch stehen sich die ältere, noch von den Ideologien der Gründerväter geprägte Generation und die jungen *Sabres* gegenüber.

3.1 Der Kibbuz

3.1.1 Verkörperung zionistischer Ideale

Jüdische Zuwanderer aus Osteuropa gründeten schon in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts genossenschaftlich organisierte landwirtschaftliche Siedlungen: Kibbuzim und *Moschavim*. Beeinflusst wurden sie bei der Gründung dieser Art von Siedlungen durch sozialistische Ideen und durch die zionistische Idealisierung der Arbeit in der Landwirtschaft, welche als moralische Verpflichtung galt und der man als Stärkung des *Jischuv* große Bedeutung beimaß. Nur wer auch in der Landwirtschaft tätig war, konnte letztlich im Kibbuz volle Zugehörigkeit erlangen. Die Kinder der landwirtschaftli-

⁵⁸ Vgl. Goldberger, S. 119.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Jensen, *Orient und Okzident*, S.106.

⁶¹ Eisenstadt, S. 232.

⁶² Ebd.

chen Siedlungen verkörperten in den Augen der Zionisten am beispielhaftesten die Figur des „neuen Hebräer“.

„Kibbuz stand für Pioniertum, für Kreativität, für Fleiß und Heroismus. Aus dem Kibbuz kamen die besten Kämpfer und Denker dieses Staates. Sie waren Spiegelbild des neuen selbständigen Israelis, der sich jeglicher Attribute der jüdischen Diasporaexistenz entledigt hatte. Materialismus war beinahe verpönt und war von der geistig-ideologischen Wertauffassung völlig verdrängt worden. Der Kibbuz und seine Mitglieder galten als das ‚Salz der Erde‘.“⁶³

In den Augen der zionistischen Politiker waren die Kibbuzim außerdem eine Möglichkeit, ohne große finanzielle Mittel dauerhaft Boden in Besitz zu nehmen und die Einwanderer wehrhaft im Land zu verwurzeln. Von Beginn an wurden von der Labour-Regierung wehrhafte Kollektivsiedlungen an strategisch wichtigen Grenzregionen des Landes geschaffen, nach 1967 auch in den besetzten Gebieten, vornehmlich auf dem Golan und im Jordantal.

Die Kollektivsiedlungen brachten vor allem Veränderungen in demographischer und wirtschaftlicher Hinsicht, beeinflussten aber auch die institutionellen und sozialen Strukturen des *Jischuv* und später des Staates Israel nachhaltig.⁶⁴ Die verschiedenen Kibbuzim waren in übergreifenden Verbänden oder Strömungen organisiert, wie zum Beispiel der *Kibbuz Ha-Me’uchad* (Der vereinte Kibbuz) oder *Ha-Kibbuz Ha-Arzi* (Der landesweite Kibbuz – er war der am weitesten links stehende Verband). „Diese Verbände waren in erster Linie politisch-ideologische Rahmen, von denen jeder seine spezielle Ideologie artikulierte, eigene politische und kulturelle Institutionen einschließlich Schulen und Verlagen schuf und verschiedenste Wirtschaftseinrichtungen gründete“. Die säkularen Kibbuzverbände schlossen sich 1980 zur *Takam* (Vereinigte Kibbuzbewegung) zusammen, während der religiöse Kibbuzverband *Ha-Kibbuz-Ha-Dati*, welcher seit 1935 existiert, sich auch weiterhin seine Eigenständigkeit bewahrte. Ein bedeutender Teil der sozialistisch-zionistischen Elite ging aus der Kibbuzbewegung hervor. „So waren ein Drittel der Mitglieder des ersten israelischen Kabinetts und ein Fünftel der 1949 gewählten Knessetabgeordneten Kibbuzmitglieder.“⁶⁵ Zu jener Zeit waren sie die israelische Elite, die nicht nur ihren eigenen neuen Weg gehen, sondern auch die gesamte israelische Gesellschaft in ein neues Zeitalter führen wollte. Die *Kibbuznikim* (Kibbuz-Mitglieder) sahen sich als Teil der Arbeiterbewegung und strebten eine auf wirtschaftlicher und sozialer Gleichheit basierende Gesellschaft an. In den Kibbuzim wurden deshalb Privateigentum und Lohnarbeit strikt abgelehnt. Die *Kibbuznikim* verrichteten ihre Arbeit im Rotationsprinzip. In den Anfangszeiten des Kibbuzes konnte das durchaus heißen, jeden Tag an einem anderen Arbeitsplatz eingesetzt zu werden.

⁶³ Amnon Neustadt, *Ist der Traum ausgeträumt? Israels Gesellschaft an der Schwelle zum Jahr 2000* (Stuttgart; Leipzig: Hirzel, 1999), S. 62f.

⁶⁴ Vgl. Timm, *Israel – Gesellschaft im Wandel*, S. 171f.

Erlöse wurden gerecht unter allen Mitgliedern verteilt oder kamen der Genossenschaft zugute. Beschlüsse konnte ausschließlich die Vollversammlung fassen.⁶⁶ Zentrale Einrichtungen wie der gemeinsame Speisesaal, die Wäscherei und Kindergärten für eine Betreuung ab dem Alter von zwei Monaten gibt es in den Kibbuzim auch heute noch. Die Gemeinschaft traf auch jahrzehntelang die Entscheidung über die Art der Kindererziehung. Viele Jahre schliefen die Kinder nicht einmal nachts in ihrem Elternhaus, sondern in den Kinderhäusern. Die Kinderhäuser wurden jedoch nicht nur aus ideologischen Gründen, sondern auch zum Schutz der Kinder eingerichtet. Zu Zeiten des *Jischuv* mussten die *Kibbuznikim* jederzeit, auch nachts, mit Angriffen der arabischen Bevölkerung rechnen. Deshalb wurden die Kinderhäuser meist in die Mitte des Kibbuzes gebaut und von allen anderen Häusern umringt.

„Integraler Bestandteil der Kibbuzkultur war der Gedanke des Selbstschutzes bzw. die allgemeinere Idee der Wehrhaftigkeit.“⁶⁷ So stellten die *Kibbuznikim* schon vor der Staatsgründung einen hohen Anteil der Mitglieder in den paramilitärischen Einheiten *Hagana* und *Palmach*. Nach 1948 setzten sie diese Tradition in den Eliteeinheiten der israelischen Armee fort. Es zählte zur gesellschaftlichen Konvention des Kibbuzes, „sich freiwillig in die erste Reihe der Gefahr zu stellen“⁶⁸.

3.1.2 Einflüsse der Kibbuzim auf die Entwicklung der israelischen Kultur

Die Kollektivsiedlungen – mehrheitlich nichtreligiös – beeinflussten die Entwicklung einer neuen weltlichen jüdischen Kultur und Bildung. So entwickelten sie eigene, in erster Linie sozialistisch geprägte, Traditionen und lehnten religiöses Brauchtum ab oder verfremdeten es säkular. Das galt sowohl für Feiern wie Geburt und Beschneidung, Bar Mizwah oder Hochzeit als auch für traditionelle jüdische Feste und Feiertage.

Viele israelische Künstler – Dichter, Schriftsteller, Musiker, Maler und Bildhauer – wurden durch das Leben im Kibbuz geprägt. Bekannte israelische Persönlichkeiten, die aus Kibbuzim stammten oder dort Teile ihres Lebens verbrachten, waren zum Beispiel die Schriftsteller Amos Oz und Nathan Schacham, die Dichter Abba Kovner und Nathan Jonathan und die bildenden Künstler Schmulik Katz und Jechiel Schammai.⁶⁹ Dichter wie Chaim Nachman Bialik priesen die landwirtschaftliche Bearbeitung von Grund und Boden in Israel. Das Leben in der Stadt, vor allem Tel Aviv, wurde von dem Landwirt und Schriftsteller Mosche Schilanski mit einem Aufenthalt in einem riesigen Hotel verglichen. Er warnte vor der Geschäftsmann-Mentalität der Stadtbewohner, die

⁶⁵ Angelika Timm: *Gesellschaftsstrukturen und Entwicklungstrends*, Informationen zur politischen Bildung 278 : Israel (Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2003), S. 34.

⁶⁶ Vgl. Timm, *Israel – Gesellschaft im Wandel*, S. 171.

⁶⁷ Ebd., S. 172.

⁶⁸ Neustadt, S. 64.

⁶⁹ Timm, *Israel – Gesellschaft im Wandel*, S. 172.

zum nationalen Aufbau nichts beitragen.⁷⁰ Auch andere Schriftsteller und die Journalisten der Tageszeitungen kritisierten das Leben in der Stadt und jene Einwanderer, „die die Bequemlichkeit des Stadtlebens der Härte des Landlebens vorzogen.“⁷¹ Durch das auch auf kultureller Ebene propagierte Bild des „neuen Hebräer“, wurden die in der Landwirtschaft arbeitenden Pioniere, insbesondere die *Kibbuznikim*, in der Öffentlichkeit als Elite wahrgenommen und ihre Art zu leben als Ideal, weil wahrhaft zionistisch, dargestellt.

3.1.3 Das Ende des Mythos Kibbuz

Seit der Staatsgründung musste sich der Kibbuz immer wieder sich wandelnden Bedingungen anpassen. Die ersten Veränderungen, um sich im Konkurrenzkampf der Wirtschaftssektoren und der Exportorientierung behaupten zu können, waren die Abkehr von der Landwirtschaft als einzige unternehmerischen Aktivität und die Einstellung von Lohnarbeitern. Die Kibbuzim errichteten Industriebetriebe oder Serviceunternehmen, um nicht von der Landwirtschaft allein abhängig zu sein.⁷² „1993 stammten nur noch 65 Prozent der Einnahmen der Kibbuzim aus landwirtschaftlicher Tätigkeit oder aus der mit ihr verbundenen Produktion (...); ein Drittel der Einkünfte resultierte bereits aus anderen Industriezweigen, aus Dienstleistungen und aus touristischen Angeboten.“⁷³ Die Abkehr von der Landwirtschaft setzte sich in den letzten Jahren weiter fort, wirtschaftliche Krisen ließen die Attraktivität der Kibbuzim sinken. Viele junge *Kibbuznikim* verlassen heute die Kollektivsiedlungen, um ihr Glück in der Stadt zu versuchen. Zusätzlich zu den wirtschaftlichen Rückschlägen kamen immer häufiger ideologische Meinungsverschiedenheiten auf und Zweifel an der gesamten Kibbuzideologie und an der Überlebensfähigkeit des Kibbuzes wuchsen. Die in Israel schon seit einigen Jahren einsetzende „grundsätzliche, allgemeine ideologische Dämmerung“⁷⁴ hat auch die Kibbuzim nicht verschont. Vom Stolz und von den Idealen der Pioniere der Gründergeneration findet man heute nur noch wenig, vor allem seit sich im Zusammenhang mit der Diskussion um das Verhalten der aschkenasischen Pioniergeneration gegenüber der orientalischen Einwanderung die Kibbuzmitglieder plötzlich auf der Anklagebank wieder finden. „Anstatt ihren Einsatz bei der Integration der Neueinwanderer aus den arabischen Ländern Anfang der 50er Jahre zu loben, beschimpft man sie heute eher als Mitschuldige verschiedener falscher Schritte der damaligen Politik.“⁷⁵ Der frühere Stolz auf das Erreichte weicht oftmals Enttäuschung und Resignation oder sogar Verbitterung ob verschiedenster Anschuldigungen. Kritik gibt es auch von Seiten der Enkelgeneration. Die aus dem Kibbuz abwandernden jungen Leute sehen die Idee des

⁷⁰ Vgl. Tom Segev, *Elvis in Jerusalem – Die moderne israelische Gesellschaft* (Berlin: Siedler, 2003), S. 33.

⁷¹ Ebd.

⁷² Vgl. Timm: *Gesellschaftsstrukturen und Entwicklungstrends*, S. 35.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Neustadt, S. 64.

⁷⁵ Ebd.

Kibbuz oftmals als gescheitert und vertreten stattdessen ein kapitalistisches Weltbild. Die abgeschottete Welt des Kibbuzes wird als einengend empfunden, die ihre wahren Fähigkeiten und Bedürfnisse unterdrückt. Heute sind die Tore der Kibbuzim für neue Mitglieder weit geöffnet, man versucht sogar durch Werbung Menschen vom Leben im Kibbuz zu überzeugen. Immer mehr Kibbuzim bleibt jedoch, oft aufgrund erheblicher Verschuldung, kein anderer Ausweg als die Privatisierung bzw. Auflösung. Die Privatisierung geht meist schrittweise vor sich: Ausgliederung zentraler Einrichtungen wie Wäscherei und Speisesaal, für die nun gezahlt werden muss, dann Einführung von Gehältern mit Bezahlung gemäß Tätigkeit, anstatt das bis dahin übliche Einheitsgehalt und die Einführung von Wohngeld, das von nun an für die Unterkunft bezahlt werden muss. Diese Entwicklung geht vor allem zu Lasten der Älteren, denen jetzt nur noch eine kleine Rente bleibt. Wird der Kibbuz offiziell aufgelöst, ist dies verbunden mit der „Parzellierung des Grund und Bodens, mit der Eintragung der Häuser einschließlich der Grundstücke auf die Namen der Kibbuzmitglieder und mit der Auszahlung einer Mindestrente an ältere Menschen“⁷⁶.

Die Kibbuzim stellten zum Zeitpunkt der Staatsgründung nahezu die Hälfte aller jüdischen Ansiedlungen im Land, ihre Einwohner machten rund acht Prozent der jüdischen Bevölkerung aus. Bis auf das Jahr 2001 ging diese Zahl auf unter drei Prozent zurück, auch wenn die Bevölkerung in den Kibbuzim in absoluten Zahlen noch bis Anfang der neunziger Jahre ein stetiges Wachstum verzeichnen konnte. So können zu Beginn des 21. Jahrhunderts die Auflösungstrends nicht mehr übersehen werden. Einige der Kollektivsiedlungen haben sich aber erhalten, vor allem durch die Bereitschaft zu tiefgreifenderen strukturellen Umgestaltungen und teilweiser Abkehr von vorher unveränderlichen Prinzipien. Dabei versuchen sie jedoch auch weiterhin, sich ihren speziellen eigenen Charakter zu bewahren.⁷⁷ Neben der Umwandlung von Kibbuzim in *Moschavim* wird auch die Schaffung von Gemeinschaften diskutiert, „deren Besitz zwar privatisiert ist, in denen leistungsabhängige Löhne gezahlt und die nicht mehr zentral geleitet werden, die jedoch weiterhin einen gewissen Grad an Kooperation und Zusammengehörigkeitsgefühl aufweisen.“⁷⁸ Der Kibbuz, der soviel zum Aufbau und zur Stabilisierung der jüdisch-israelischen Gesellschaft beitrug, hat heute seinen Modellcharakter verloren. Dass er trotzdem „nicht als gescheitertes sozialistisches Experiment in die Geschichte eingehen“⁷⁹ wird, glaubt Angelika Timm in ihrem Buch *Israel – Gesellschaft im Wandel*. Noch heute gelte er bei konservativen Israelis als „überlegenswerte Alternative zum Leben in der Großstadt.“⁸⁰ So werde der Kibbuz, „bei Bewahrung demokratischer Strukturen und bei produktiver Wechselwirkung von kollektiver und individueller

⁷⁶ Timm, *Gesellschaftsstrukturen und Entwicklungstrends*, S. 35.

⁷⁷ Vgl. Timm, *Israel – Gesellschaft im Wandel*, S. 178.

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Ebd., S. 179.

⁸⁰ Ebd.

Selbstverwirklichung, (...) als Erfahrungswert einer sozial gerechteren Gesellschaft an die Generation der Urenkel weitergegeben.“⁸¹

3.2 Zionismus und Pionierideologie im israelischen Film

Der israelische Film hatte von Anfang an bedeutend mehr Schwierigkeiten in seiner Entwicklung und Etablierung als beispielsweise das Theater oder die hebräische Literatur. Dies hing mit einigen schwerwiegenden Faktoren zusammen. Zum einen gab es die Probleme seiner späten Entstehung sowie „eine beträchtliche geographische Entfernung und noch größere psychologische Distanz zu den führenden Produktionszentren der Welt“⁸². Auch erfuhr der israelische Film keine ernstzunehmende Unterstützung, sondern obendrein eine verächtliche Behandlung durch das Establishment und verfügte nur über geringe finanzielle Mittel zu seiner Verwirklichung. Die einleuchtendste Erklärung für die Schwierigkeiten des israelischen Films liefert die problematische wirtschaftliche Situation, die die Gründung des Staates begleitete. Die Bevölkerung des jungen Staates sah sich weiterhin im Kampf um ihre Existenz, die Pionierbewegung war auf die Konsolidierung der Nation im Land ausgerichtet. Der Film wurde unter diesen Umständen als Luxus verstanden, der zudem Mittel bindet, die dem sich in der Entstehung befindlichen Staat dann nicht mehr zur Verfügung standen. Auch erfordert die komplizierte Filmbranche, um Fortschritte zu machen und sich weiterzuentwickeln, einen ständigen Einsatz.⁸³

Als Pionier des israelischen Films gilt der russische Einwanderer Nathan Axelrod, der unmittelbar nach seiner Ankunft im Land im Jahre 1926 mit mehr oder weniger improvisierter Filmausstattung zu drehen begann. Seine Aufnahmen schnitt er zu Wochenschauen zusammen. Die von ihm gegründete *Carmel Film Company* produzierte von 1934 bis 1958 regelmäßig, bis auf die Jahre des Zweiten Weltkriegs, die *Carmel Wochenschau*. Nathan Axelrod ist für das Festhalten von Ereignissen der vorstaatlichen Pionierperiode für die Nachwelt durch seine Wochenschauen in Erinnerung geblieben. Er fing historische Momente mit seiner Kamera ein, wie größere Ereignisse der britischen Mandatsmacht, die Ankunft von neuen Einwanderern per Schiff und Eröffnungszeremonien von Flughäfen, Parks und Schulen. Außerdem zeigte er in seinen Wochenschauen den Alltag der damaligen Zeit in Sport, Bildung, Landwirtschaft, Feierlichkeiten und Unterhaltung. Zusätzlich zu seinen Verdiensten im Bereich des Dokumentarfilms produzierte er auch die ersten Spielfilme, zum Beispiel *Oded, der Wanderer* (1932), bei dem es sich um einen Stummfilm mit hebräischem Untertitel handelt,

⁸¹ Timm, *Israel – Gesellschaft im Wandel*, S. 179

⁸² Dan Feinaru, *Die Leiden eines Stiefkinds: Die Geschichte des israelischen Films*, Anat Feinberg (Hg.), *Kultur in Israel: Eine Einführung* (Gerlingen: Bleicher, 1993), S. 169.

⁸³ Ebd. S. 170.

der vor allem Ansichten des Landes und der sich entwickelnden jüdischen Gemeinde zeigt und ansonsten nur wenig Handlung besitzt.⁸⁴

Um überhaupt ein Publikum zu erreichen und die Kinogänger an die Kasse zu locken, musste man sich auch im Film die gängigen Prinzipien und die Meinung der Mehrheit zu Eigen machen. „Tatsächlich kommt in jedem der im Laufe von Dutzenden von Jahren im Land gedrehten Filme seit dem ‚Ersten Film im Land Israel‘ (1911) bis einschließlich ‚Salach Shabati‘ (1963) das zionistische Sendungsbewusstsein zum Vorschein.“⁸⁵ Die stark zionistische Färbung der israelischen Filme lässt sich auch dadurch erklären, dass oftmals Filme auf Bestellung für Institutionen wie die *Jewish Agency* gedreht wurden. Außerdem war man nicht selten auf Finanzierung durch Investoren angewiesen, deren spezifische Erwartungen zu erfüllen waren.

So handelte der israelische Film in seinen Anfängen vor allem vom Existenzkampf der wenigen gegen die vielen, der Gründung des Staates als Zufluchtsort für Juden aus der ganzen Welt und anderen existentiellen Problemen, die für das Überleben des Staates von Bedeutung waren. Und schließlich handelten sie von Heldenmut und Aufopferung für das Vaterland, stellten das Stereotyp des heroischen Israelis in den Mittelpunkt – ein Pionier, der sich aufopfert im kollektiven Streben, der „neue Hebräer“, der mit einer Hand das Land pflügt, während er mit der anderen das Land verteidigt. So stellt Helmar Lerskis Film „Avoda“ (hebr: Arbeit) aus dem Jahr 1935 „schon in der ersten Sequenz die Wiedergeburt des neuen Mannes des Zionismus dar.“⁸⁶ In Großaufnahme sieht man die abgenutzten Schuhe des Pioniers, der sich zu einem Wasserreservoir begibt, um sich dort seine müden Füße zu waschen. In weiteren Szenen sieht man muskelbepackte, halbnackte Männer einen Brunnen bauen, wobei sich Aufnahmen von angespannten Muskeln und stolzen Gesichtern abwechseln mit Aufnahmen von Erdbohrer, Zahnrädern und Getriebeteilen.⁸⁷ „Sabra“ (1933) von Aleksandr Ford zeigt den heroischen Pionier und „neuen Hebräer“, der für das Überleben der Gruppe kämpft. Auch wird in „Sabra“ die Spannung zwischen Arabern und Juden thematisiert, weswegen die Ausstrahlung des Films in Palästina von der britischen Mandatsmacht untersagt wurde.

Des Weiteren gab es Epen über Helden und Opfer wie „Keine Antwort von Hügel 24“ aus dem Jahr 1954, in dem vier Soldaten im Unabhängigkeitskrieg ihr Leben lassen, um einen strategisch wichtigen Hügel auf der Straße nach Jerusalem zu verteidigen, sowie Filme über Einwanderung und Ansiedlung wie „Ohne Vaterland“ (1956), in dem die Situation jemenitischer Einwanderer dargestellt wird. „Sie waren zehn“ (1960) von Baruch Dinar ist eine naive, heroische Saga über das Ringen um die Ansiedlung der

⁸⁴ Vgl. Amy Kronish; Costel Safirman, *Israeli Film: A Reference Guide* (Westport: Praeger, 2003), S. 165.

⁸⁵ Feinaru, S. 170.

⁸⁶ Raz Yosef, *Die Wiederherstellung des Körpers: Zionismus, Männlichkeit und Film*, O.K. Zentrum für Gegenwartskunst Oberösterreich (Hg.), *Remapping the Region, Kultur und Politik in Israel/Palästina* (Wien, Bozen: Folio, 2004), S. 19.

⁸⁷ Vgl. Ebd.

ersten *Aliyah*.⁸⁸ Der erste hebräische Spielfilm nach der Staatsgründung, „Feuerpause“ (1950) von Amram Amar, behandelt sowohl Krieg als auch das Thema der Ansiedlung, konzentriert sich aber vor allem auf die Geschichte eines Kibbuznik, der das Leben in der Stadt ausprobiert.⁸⁹

⁸⁸ Vgl. Feinaru, S. 174.

⁸⁹ Vgl. Kronish; Safirman, S. 43.

4 Die Schoah und die israelische Gesellschaft

4.1 Der Jischuv, die Schoah und der Schatten des Heldentums

Schon Mitte der dreißiger Jahre, noch bevor Israel seine Unabhängigkeit erlangte, sahen die zionistischen Gründerväter, angeführt von David Ben Gurion, dem späteren Premierminister, die Immigration als wichtigstes Werkzeug zur Stärkung der jüdischen Nation in *Erez-Israel*. Ihre Hoffnungen setzten sie vor allem in die Juden Europas, die den Hauptteil der Bevölkerung des angestrebten jüdischen Staates stellen sollten. Ben Gurion bemerkte in seinem Tagebuch, die *Aliyah* sei der entscheidende Faktor für die Sicherheit der Nation. Immigration, so glaubte er, sichere die Existenz des Staates. Doch dann kam der Holocaust, und mit der Vernichtung fast der gesamten europäischen Judenheit im zweiten Weltkrieg zerbrach auch der zionistische Traum von einem westlich-europäischen Staat mit vorwiegend europäischer Kultur.⁹⁰

Die Aktivitäten und Bemühungen der zionistischen Bewegung während der Judenverfolgung in Europa zeichneten sich eher durch Hilflosigkeit aus. Zwar schlugen Zionisten wie Max Nordau und Ze'ev Jabotinsky vor, in groß angelegten Rettungsaktionen Juden nach Palästina zu schleusen, doch besaßen sie dazu im Prinzip keine Möglichkeiten, und zwar nicht nur durch das britische Verbot von Masseneinwanderungen. Das Land war schlicht nicht in der Lage, eine derart hohe Anzahl an Flüchtlingen aufzunehmen und die zionistische Bewegung verfügte nicht über die praktischen Fähigkeiten, Rettungsaktionen in großem Maßstab zu organisieren. Eine Maßnahme, die nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten von den Zionisten ergriffen wurde, war ein Abkommen mit dem Dritten Reich, welches auswanderungswilligen deutschen Juden erlaubte, immerhin einen großen Teil ihres Besitzes nach Palästina zu überführen.⁹¹ Dieses Abkommen bestand darin, dass im Gegenzug deutsche Produkte importiert wurden. Die deutsche Produktion litt seit bekannt werden der judenfeindlichen Überzeugungen der Nationalsozialisten an einem weltweiten Boykott deutscher Produkte durch Juden.

Selbst eine Staatsgründung 1937 nach dem UN-Teilungsplan hätte die vielen Millionen Juden nicht retten können, auch wenn diese Auffassung im Nachhinein oft vertreten wurde. Die zusätzliche Rettung von einigen tausend Menschen lag mit Sicherheit im Bereich des Möglichen, die Verhinderung der Schoah jedoch mit großer Wahrscheinlichkeit nicht. Trotzdem beherrschten Scham und Schuldgefühle die zionistische Bewegung nachdem das Ausmaß der Katastrophe offenbar wurde. Teilweise beschuldigt

⁹⁰ Vgl. Yossi Melman, *The new Israelis: an intimate view of a changing people* (New York: Carol, 1992), S. 14.

man die zionistische Führung, zu wenig für die Rettung der europäischen Juden getan zu haben. So bemerkt Yossi Melman in *The new Israelis: an intimate view of a changing people*: „It is true that the Jewish community of Palestine lived under British rule and had no army of its own, but it also seems clear that the Zionist leaders had no sense of urgency about what was happening.“⁹² Tatsächlich wurden das wahre Ausmaß und die Grausamkeit der nationalsozialistischen Verfolgung lange Zeit nicht wahrgenommen. Publizisten wie Yossi Melman gehen mit den Zionisten hart ins Gericht: Die Diskussionen der zionistischen Führung über die Zustände in Europa, so Melman, verliefen zu einem Zeitpunkt, an dem die Güterwagons bereits ihre todbringenden Ziele erreichten und die Leichen der europäischen Juden in den Krematorien verbrannten, noch relativ ruhig und gelassen. Melman liefert eine mögliche Erklärung für das Verhalten von Ben Gurion: „the Zionist notion of the rejection of the diaspora.“⁹³ Das bereits erwähnte Ideal vom „neuen Hebräer“ und die damit einhergehende Ablehnung der Diaspora seien ein Grund für die zögerlichen Reaktionen der damaligen Führung. Die Besessenheit von einem „neuen Juden“, der „normal“ sein sollte und keine Ähnlichkeit mit dem „schwachen Diasporajuden“ zu zeigen hatte, führte dazu, dass man das „passive“ Verhalten der europäischen Juden im Zweiten Weltkrieg als Bestätigung dieses Bildes vom hilflosen Diasporajuden sah. Für Ben Gurion und die zionistische Führung ließen sich die Juden Europas „wie Lämmer zur Schlachtbank“ führen.⁹⁴ Das Ideal des Pioniers und das seit den dreißiger Jahren und vor allem seit dem Unabhängigkeitskrieg entstandene Bild des aufopferungsvoll kämpfenden Soldaten war zwar gut dazu geeignet, den Widrigkeiten der damaligen Zeit zu trotzen, führte aber zu einem weit verbreiteten Unverständnis gegenüber der Schoah und ihren Überlebenden. Nicht alle Meinungen urteilen hier so hart wie Melman, sondern schreiben diese vereinfachenden Urteile unter anderem der zunächst nur spärlichen Information über die Schoah zu oder auch den erkennbaren „Formen der Wahrnehmungsverweigerung gegenüber dem Entsetzlichen“⁹⁵. Auch konnten im Rahmen der illegal organisierten Einwanderung immerhin mehrere Tausend Juden nach Palästina gerettet werden. Mit genaueren Berichten erhielt der *Jischuv* schließlich ein umfassenderes Bild der Katastrophe. Ab 1942 setzte sich auch der Begriff „Schoah“ (hebr: Katastrophe oder Unheil) durch. Dieser Ausdruck „ordnete die Ermordung der Juden einerseits in die Leidens- und Verfolgungsgeschichte des jüdischen Volkes ein“⁹⁶, wies aber auch darauf hin, „dass sich die Lebensbedingungen des jüdischen Volkes durch dieses Geschehen dramatisch verändert hatten und seine Zukunft nur in einem eigenen Staat liegen konnte.“⁹⁷ So wurde die Schoah-Erinnerung schon früh in einen zionistischen Bezugsrahmen eingebettet.

⁹¹ Vgl. Tom Segev, *Elvis in Jerusalem*, S. 37.

⁹² Melman, S. 15.

⁹³ Ebd., S. 16.

⁹⁴ Vgl. Ebd.

⁹⁵ Habbo Knoch, *Erinnerung ohne Ort*, in: Davids Traum: Ein anderes Israel (Gerlingen: Bleicher, 2000), S. 187.

⁹⁶ Ebd., S. 188.

⁹⁷ Ebd.

Trotz allem sah man jahrelang als die wahre Katastrophe nicht die Zerstörung des jüdischen Lebens in Europa an, sondern den Sieg über ein Judentum, das keinen ausreichenden Widerstand geleistet hatte. Das Einzige, was in der Geschichte der Schoah dem Bild des heldenhaften Hebräers entsprach, waren die Ghettoaufstände. Der Aufstand im Warschauer Ghetto und seine Helden waren lange Zeit auch das vorwiegende Thema, das in den wenigen der Schoah gewidmeten Unterrichtsstunden an israelischen Schulen behandelt wurde. Die Überlebenden wurden mit ihren Erinnerungen und der Bewältigung ihres Traumas alleingelassen. Viele erzählten nicht einmal ihren Kindern, was ihnen widerfahren war, und auch ihre Kinder hatten nicht den Mut, danach zu fragen. Das Schweigen vieler Israelis war auch die Folge von Angst und Unsicherheit gegenüber diesem Thema. Man wusste nicht, wie man den Holocaust-Überlebenden im Alltag begegnen sollte, die aus einer anderen Welt kamen und auch bis an ihr Lebensende mit dieser verbunden sein würden. Also unternahm man den Versuch, sie zu ändern, indem man sie, so die häufige Meinung, mit zionistischen Werten wie Liebe zur Heimstätte und den Werten der Arbeit erfüllte. Viele Überlebende versuchten in der Tat, sich anzupassen und, um gesellschaftliche Akzeptanz zu erlangen, aktiv am Aufbau des Landes mitzuarbeiten.

4.2 Gedenkort und Erinnerungspolitik in den fünfziger Jahren

Vor allem seit Anfang der fünfziger Jahre gab es von Überlebenden getragene Erinnerungsprojekte, die aber auf wenig Resonanz stießen. Es handelte sich vor allem um Gedenksteine auf kommunalen Friedhöfen oder Gedenkplatten mit Namen einzelner Ermordeter in Synagogen. Auch im öffentlichen Bereich gab es seit Ende der vierziger Jahre einzelne Schoah-Gedenkstätten. Die erste Gedenkstätte, *Martef HaShoah* (frei übersetzt: „Kammer der Märtyrer“) entstand 1949 auf dem Berg Zion in Jerusalem, unweit der Stadtmauer der Jerusalemer Altstadt. Ein Beamter des Ministeriums für religiöse Angelegenheiten hatte im Dezember 1948 veranlasst, dort die Asche von im KZ Flossenbürg ermordeten Juden zu begraben. Die Urnen wurden Teil eines kleinen Museums. Auch verschiedene Kibbuzim gründeten Gedenkstätten, wie der Kibbuz *Lochamei HaGetaot* (hebr.: „Kibbuz der Ghettokämpfer“), der 1949 von Überlebenden des Warschauer Ghettoaufstands gegründet wurde und am 19. April 1952, dem neunten Jahrestag des Warschauer Ghettoaufstands, ein Museum eröffnete.⁹⁸

Ende der fünfziger Jahren wurde schließlich die heute wichtigste Holocaust-Gedenkstätte in Israel, *Yad Va Shem* (hebr.: „Ein Stein und ein Name“; *Yad* heißt wörtlich „Hand“, im übertragenen Sinn „Denkmal“ oder „Stein“), eröffnet. Damit wurde von staatlicher Seite eine angemessene öffentliche Erinnerung an die Schoah geschaffen, die „als Repräsentation der offiziellen Erinnerung in Israel (...) allen anderen Schoah-Gedenkort vorangestellt“ wurde. Bis sich *Yad VaShem* als zentrale Gedenkstätte

⁹⁸ vgl. Knoch, S. 197ff.

des Landes im Bewusstsein durchsetzen konnte, sollten allerdings noch weitere zehn Jahre vergehen. Die Nachbarschaft zum nationalen Ehrenfriedhof bettet die Gedenkstätte in eine zionistische Geschichtsdeutung ein. „Die kontinuierliche, bis heute andauernde Ergänzung von Gebäuden und Denkmälern spiegelt wider, wie sich die Schoah-Erinnerung in unterschiedlichen Formen in der israelischen Gesellschaft verbreitet und an Raum gewonnen hat“⁹⁹. Nach und nach erfolgte Erweiterungen sind zum Beispiel die 1961 eingeweihte „Halle der Erinnerung“, die 1965 eröffnete Synagoge zur Erinnerung an die zerstörten Gemeinden, die 1977 entstandene „Säule des Heldentums“ und der 1981 eröffnete Komplex aus Konferenzsaal und Kunstmuseum. Seit 1962 werden im Außenbereich Bäume zu Ehren von Menschen, die Juden retteten, in einer Allee gepflanzt.¹⁰⁰

Ein offizieller Schoah-Gedenktag, der *Yom HaShoah*, wurde 1951 festgelegt und zunächst nur von Überlebenden begangen, die sich um das Gedenken an die Schoah bemühten. Erst seit 1959 heulen zum Gedenken am *Yom HaShoah* vormittags für zwei Minuten die Sirenen im ganzen Land. Der vollständige Name des Gedenktages lautet *Yom HaShoah Ve HaGevura* (hebr: „Tag der Schoah und des Heldentums“), womit auf die enge Verknüpfung von Schoah- und Widerstandserinnerung hingewiesen wird.¹⁰¹ Der Gedenktag macht deutlich, dass die Erinnerung an die Schoah in den fünfziger Jahren nicht einfach verdrängt und in Schweigen gehüllt wurde, zeigt jedoch, dass man in der Öffentlichkeit „zunächst nur das an ihr politisch-patriotisch Sinnstiftende erinnerte“¹⁰².

4.3 Umschwünge und Veränderungen in der Rezeption der Schoah

Obwohl die Schoah schon seit sie bekannt wurde einen wichtigen Platz in der politischen Kultur des Landes eingenommen hatte, da die Staatsgründer Israels diese „als Bestätigung ihres Strebens, einen jüdischen Nationalstaat zu schaffen“¹⁰³, interpretiert hatten, nahm sie während der ersten Jahrzehnte im israelischen Alltagsbewusstsein eine eher untergeordnete Rolle ein. „Sie trat deutlich hinter den militärischen Behauptungswillen, den Aufbauoptimismus und andere aktivierende Elemente zionistischer Ideologie zurück.“ Hinzu kam die schon vorher erwähnte Tatsache, dass die Überlebenden nicht als Helden, sondern als letzte Zeugen der vergangenen Epoche des schwachen Diaspora-Judentums gesehen wurden und die Ohnmacht der Betroffenen vom Standpunkt des israelischen Pioniers und Soldaten nur schwer nachvollziehbar war. Zudem hatte die Haltung des ultraorthodoxen Judentums Einfluss auf die gesellschaftliche Rezeption der Schoah. Der Lubawitscher Rabbiner Josef Jizchak Schneer-

⁹⁹ Knoch, S. 208.

¹⁰⁰ vgl. Ebd. S. 209.

¹⁰¹ vgl. Ebd. S. 204f.

¹⁰² Ebd. S. 206.

son sah das Leiden des jüdischen Volkes während der Schoah als klares Zeichen für den Eintritt ins messianische Zeitalter und das baldige Erscheinen des Messias. Nach 1945 in *Erez-Israel* publizierte ultraorthodoxe Schriften sahen die Schoah mehrheitlich als eine Strafe G'ttes für das jüdische Volk, das sich vom orthodoxen Judentum abgewandt und der Reformbewegung beziehungsweise dem Zionismus zugewandt habe. Diese Sicht prägte jahrzehntelang die Haltung der israelischen Ultraorthodoxie und dringt teilweise noch heute durch. So berichteten die Tageszeitungen *Jediot Achronot*, *Ha-Arez* und die *Jerusalem Post* im August 2000 über einen Ausspruch des ehemaligen *sephardischen* Oberrabbiners und heutigen spirituellen Führers der Schas-Partei, Ovadja Josef, in dem er die Opfer des Holocaust als Reinkarnation jener bezeichnete, die gesündigt beziehungsweise andere zur Sünde verleitet hätten und zurückgekommen seien, um zu büßen.¹⁰⁴

Eine Wende in der Wahrnehmung der Schoah wurde durch den Prozess gegen Adolf Eichmann ausgelöst, der 1961 in Jerusalem stattfand, nachdem man ihn aus Argentinien entführt hatte. Der Prozess in Jerusalem stattfinden zu lassen hatte für Ben Gurion durchaus innen- und außenpolitische Gründe, zum einen brauchte er in Anbetracht der Aussöhnungspolitik mit Deutschland einen Beweis, dass er dem Thema Holocaust nicht gleichgültig gegenüberstand. Zum anderen gab es zu jener Zeit innerparteiliche Probleme und er war dringend auf eine einigende nationale Erfahrung angewiesen. Auch konnte so Israels Anspruch auf Vertretung des gesamten jüdischen Volkes unterstrichen werden. Die eigentliche Wirkung des Eichmann-Prozesses war jedoch eine ganz andere. Er leitete eine Auseinandersetzung mit dem Thema Holocaust und dessen Auswirkungen auf das Judentum ein. Überlebende sagten aus, individuelle Berichte mischten sich mit Archivmaterialien und man begann, Zusammenhänge zu begreifen. Laut Tom Segev setzte der Eichmann-Prozess sogar „eine Art kollektive Therapie in Gang, in deren Verlauf die Israelis lernten, sich mit der Tragödie der Opfer zu identifizieren und sie als Bestandteil ihrer eigenen Identität zu verinnerlichen, anstatt sich wie bisher der Überlebenden zu schämen und sich ihnen überlegen zu fühlen.“¹⁰⁵ Auch die Auseinandersetzung mit diesem Thema auf kultureller Ebene, durch Schriftsteller, bildende Künstler, Musiker und darstellende Künstler, trug dazu bei, die Schoah zum Bestandteil kollektiver israelischer Erinnerungskultur und israelischer Identität werden zu lassen. Psychologisch führte die Auseinandersetzung mit der Schoah zu einer „Nie wieder“-Einstellung und zu der Überzeugung, dass nur die Existenz des Staates Israels eine solche weitere drohende Vernichtung des Judentums abwenden könnte. Man entschloss sich, nie wieder von der Duldung durch andere zu leben, sondern vielmehr stark und gut bewaffnet zu sein und Macht als lebenswichtig zu erachten. Der Yom Kippur Krieg von 1973 verstärkte den durch Eichmann eingeleiteten Prozess, sich mehr mit den Opfern zu identifizieren als mit den Helden der Ghettoaufstände. Der Überraschungsangriff der ägyptischen und syrischen Armee am höchsten jüdi-

¹⁰³ Timm, *Israel – Gesellschaft im Wandel*, S. 254.

¹⁰⁴ Vgl. Ebd., S. 255.

¹⁰⁵ Segev, S. 108.

schen Feiertag, der zeigte, dass Israel nicht unbesiegbar war, löste eine tiefe Verunsicherung, Hilflosigkeit und ein Gefühl der Abhängigkeit und Isolation hervor. Abhängigkeit vor allem von den USA, und zwar nicht auf finanzieller Ebene, was normal war, sondern auf politischer Ebene. Dies machte vielen klar, was der Holocaust bedeutete und wo die Grenzen des Heldentums lagen.

Durch den kollektiv begangenen Gedenktag, die wissenschaftliche Aufarbeitung der Schoah und deren heute ausführliche Behandlung im Geschichts- und Literaturunterricht sowie in den Medien, entwickelte sich die Vernichtung des europäischen Judentums zu einem zentralen Element jüdisch-israelischen Nationalgefühls.

Doch selbst das Thema der Schoah erfuhr eine kritische „Überprüfung“. Kritische Auseinandersetzungen, mit der Politik der Gründergeneration und der politischen Führung in Israel im Allgemeinen, wie vorher von Melman zitiert, sind Folge eines „Historikerstreits“ in Israel, welcher vor allem in den 90er Jahren stattfand, teilweise aber heute noch andauert, und durch die so genannten „neuen“ Historiker ausgelöst wurde. Sie unterziehen die zionistische Geschichtsschreibung einer „radikalen Überprüfung und Neubewertung“¹⁰⁶, schockten die israelische Bevölkerung des Öfteren mit Enthüllungen, die Zweifel an manchen von den Zionisten stets als gerecht und angemessen dargestellten politischen Aktionen der Vergangenheit aufkommen ließen. Im Blickpunkt stehen dabei zum Beispiel das Verhalten der israelischen Regierung im israelisch-arabischen Konflikt oder die Behandlung, die den orientalischen Juden bei ihrer Ankunft in Israel zuteil wurde. „Politisch stehen die neuen Historiker eher links und plädieren für einen Ausgleich mit den Palästinensern.“¹⁰⁷ Ihre Thesen forderten in Israel zum Widerspruch heraus. Jedoch argumentierten sie teilweise sehr einseitig und haben im Nachhinein Anschuldigungen auch korrigiert. Manche Stimmen der selbsternannten „Postzionisten“ wurden leiser oder verstummten ganz, vor allem nach dem Ausbruch der zweiten Intifada. Dies spricht laut Angelika Timm „für die enge Wechselwirkung von realem Geschehen, *political correctness* und akademischer Geschichtsbetrachtung.“¹⁰⁸ In Bezug auf die Schoah gab und gibt es Kritik in mehreren Aspekten. Rückblickend wird häufig der Umgang der Israelis mit den Überlebenden und das mangelnde Verständnis der Zionisten für die Traumata der Überlebenden kritisiert. Hinsichtlich Begebenheiten der jüngeren Vergangenheit und der Gegenwart waren und sind vermehrt Stimmen zu hören, die vor einer politischen Instrumentalisierung der Schoah durch den Staat Israel warnen. Neue Historiker wie Tom Segev oder Moshe Zimmermann von der Hebräischen Universität kritisieren den zu leichtfertigen Umgang mit dem Begriff des Holocausts, egal ob es um innere Politik gehe oder um die Frage der besetzten Gebiete. Und selbstverständlich, so Zimmermann, sei dieses Thema unvermeidlich, wenn es um Deutschland und um deutsch-israelische Beziehungen gehe. Die „neuen“ Historiker warnen vor der Gefahr einer „Verflachung und Banalisierung“ dessen, was geschah

¹⁰⁶ zitiert nach Michael Marek, *Historikerdebatte in Israel*, Neue Zürcher Zeitung vom 11./12. Januar 1997, in: Informationen zur politischen Bildung 278: Israel, S. 38.

¹⁰⁷ Ebd.

¹⁰⁸ Timm, *Israel – Gesellschaft im Wandel*, S. 252.

und beschuldigen jene, die den Begriff des Holocaust instrumentalisieren und mythologisieren, dem Andenken der Opfer dadurch den größten Schaden zuzufügen.¹⁰⁹

4.4 Umgang mit der Schoah auf kultureller Ebene

In der „Zeit des großen Schweigens“, vor dem Beginn der Auseinandersetzung mit dem Thema der Schoah ab der Zeit des Eichmann-Prozesses, wurde die Schoah auch auf kultureller Ebene kaum reflektiert. Im Gefolge des Yom-Kippur-Krieges entstand zum Beispiel auch im israelischen Film eine neue Perspektive in der Bewältigung des Holocaust. In den frühen Jahren stellten israelische Filme weder den Horror und die Grausamkeit des Holocaust noch die individuellen Schicksale der Opfer dar. Die wenigen Filme, die sich überhaupt den Überlebenden des Holocaust widmeten, ließen höchstens ahnen, welche seelischen Zerstörungen die Nazis bei ihnen angerichtet hatten. Erst das Heranwachsen der Kinder der Holocaust-Opfer hatte in den achtziger und neunziger Jahren einen Paradigmenwechsel zur Folge, der in einer Welle von Filmen Ausdruck fand, die sich mit persönlichen Erinnerungen und individuellen Erfahrungen befassten. In den ersten Jahren nach der Staatsgründung herrschte zum Beispiel auch im israelischen Film das Bild des schwachen Diaspora-Juden und Holocaust-Überlebenden vor. Da man die Überlebenden zum „neuen Hebräer“ umerziehen wollte, wurden solche „Verwandlungen“ auch im israelischen Film dargestellt. So zum Beispiel im Film „Adama“ (hebr. Erde) von Helmar Lerski aus dem Jahre 1948. Der Held des Filmes, Binyamin, ein Holocaust-Überlebender, vollzieht die Metamorphose vom verweichlichten Juden zum neuen zionistischen Mann. Der Eichmann-Prozess, der wie schon beschrieben, eine Zäsur im Umgang mit dem Holocaust darstellte, brachte viele Projekte im Bereich des Dokumentarfilms in Gang. Das schon in Kapitel 4.2 erwähnte Kibbutz *Lochamei HaGetaot* startete ein Großprojekt zur Sammlung von Archivmaterialien aus Europa und produzierte eine Trilogie eines Dokumentarfilms.¹¹⁰ Viele Dokumentarfilme entstanden über die Jahre zum Thema der Schoah. Auch in Spielfilmen wurde das Thema verarbeitet, wie in „The Traveller“ von Moshe Mizrahi aus dem Jahre 1970, bei dem es sich um einen Anti-Nazi und pro-französischen Film handelt. Bei „Die Megilla“ von 1983, handelt es sich eigentlich um ein Purimspiel, in dem aber die biblische Geschichte mit dem Thema des Dritten Reiches verknüpft wird. Dramen wie Daniel Wachsmanns „Transit“ (1980) oder Tsipi Tropes „Tel Aviv – Berlin“ (1987) handeln von den Schwierigkeiten der Überlebenden, sich an ein neues Leben zu gewöhnen, das von den Schatten der Erinnerung verfolgt wird.¹¹¹ Aktuelle Beispiele, in denen das Thema des Holocaust verarbeitet wird sind „Made in Israel“ (2001) von Ari Folman und auch „Walk on Water“ (2004) von Eytan Fox, in dem der Holocaust jedoch nicht das einzige brisante Thema ist.

¹⁰⁹ Vgl. Timm, *Israel – Gesellschaft im Wandel*, S. 258.

¹¹⁰ Vgl. Kronish; Safirman, S. 19.

¹¹¹ Vgl. Ebd., S. 8.

„Walk on Water“, der 2004 auf der Berlinale gezeigt wurde, kommt erst jetzt, im April 2005, in die deutschen Kinos. Bei meinem Israel-Aufenthalt im letzten Sommer hatte ich jedoch bereits die Gelegenheit, diesen Film zu sehen. Rahmen der Handlung ist die Geschichte des Mossad-Auftragskillers Eyal, der die Enkel eines untergetauchten Alt-nazis ausspionieren soll, mit dem Ziel, deren Großvater umzubringen. Die beiden Deutschen, Pia, die in einem Kibbuz als Volontärin arbeitet, und Axel, homosexuell und als Sozialarbeiter für ausländische Kinder tätig, sind jedoch so ganz anders, als sich Eyal die Enkel eines Nazis vorgestellt hat. Regisseur Eytan Fox geht außerdem der Frage nach, ob die jüngere Generation in Israel noch so belastet ist vom Holocaust, dass sie der Opferstatus blind macht für das Verhalten Palästinensern gegenüber. Ein weiteres Motiv des Films ist das Thema der Männlichkeit, ein nicht unbedeutender Faktor in der israelischen Gesellschaft, seit der „Erfindung“ des Ideals vom „neuen Hebräer“. Zentrale Bedeutung in der Handlung des Films hat die sich langsam entwickelnde Freundschaft zwischen dem abgebrühten, coolen, zu Ironie neigenden Eyal, der seine tiefe Trauer über den Selbstmord seiner Frau hinter einer harten Maske versteckt, und dem lebendigen, arglosen, aber auch ernsthaften und nachdenklichen Axel.

Auch auf allen anderen kulturellen Ebenen wird das Thema des Holocaust in einer Vielzahl von Werken behandelt, sei es in der Musik, der bildenden Kunst, der Literatur und der darstellenden Kunst. So handelt zum Beispiel das Schauspiel „Ghetto“ (1984) von Yehoshua Sobol vom jüdischen Theater im Ghetto Wilna, in dem auch das brisante Thema der Judenräte angeschnitten wird. „Sobol wagt es, einige heikle Tabus anzutasten und sogar zu brechen. Seine Holocaust-Opfer sind keine legendären Helden ohne Fehl und Tadel, sondern Menschen mit Schwächen und Stärken, ambivalente, komplexe Figuren.“ Ein bekannter israelischer Schriftsteller, der sich sehr viel mit diesem Thema auseinandergesetzt hat, ist Aharon Appelfeld, selbst ein Holocaust-Überlebender. In seinem Roman „Brandmal des Lichts“ (1980) kommen jüdische Holocaust-Überlebende in ihre jüdische Heimat, wo sie in einer Erziehungsanstalt „wie Schafe zur Schlachtbank“ geführt werden und am Ende des beklemmenden Romans auf einem Lastwagen in ein Rekrutenlager abgeführt werden. Appelfeld ist es auch, der in seiner Prosa die jüdische Welt vor, während und nach dem Holocaust „in einem feinfühligem, poetisch-impressionistischen Stil skizziert. Seine Figuren haben eine unverkennbare, wenn auch gebrochene Identität, nämlich die vom Holocaust-Betroffenen, für die die vergangene Zeit keine Heilung anbieten kann.“¹¹²

Seit den achtziger Jahren findet die Auseinandersetzung mit dem Holocaust verstärkt in der Prosa der nach der Schoah geborenen israelischen Autoren ihren Ausdruck. „Die als ‚zweite Generation‘ bezeichneten Israelis fühlen die Pflicht und das Bedürfnis, sich mit dem Kapitel, das sie nicht miterlebt haben, zu beschäftigen.“¹¹³ So zum Beispiel David Grossmann (geb. 1954) mit „Stichwort Liebe“ (1986), Itamar Levy (geb. 1956) mit „Die Legende der traurigen Seen“ (1990) oder Nava Semel (geb. 1954) mit

¹¹² Anat Feinberg, *Hebräische Literatur: Zwischen Tradition und Moderne*, in: Kultur in Israel: Eine Einführung (Gerlingen: Bleicher, 1993), S. 80.

„Glashut“ (1985). In ihren Romanen werden nicht nur das Grauen und das Leiden während der Schoah thematisiert, sondern es werden ebenso die traumatischen Folgen und Narben, die selbst die jüngere Generation davongetragen hat, gezeigt.¹¹⁴ So ist ein bedeutendes Phänomen der israelischen Literatur vor allem der achtziger und der neunziger Jahre die Suche nach den wahren tieferen Wurzeln der Vorfahren, die die Begegnung mit der Vergangenheit nicht mehr scheut. Somit verabschiedete sich die israelische Literatur von dem „neuen Juden“, dem Bild des *Sabra* der Gründergeneration und stellte sich mit der Figur des „Zu-seiner-Identität-Zurückkehrenden“ vor größere Herausforderungen.

¹¹³ Ebd.

¹¹⁴ Vgl. Feinberg, S. 84.

5 Gesellschaftliche und kulturelle Entwicklungen

5.1 Die angestrebte neue israelische Gesellschaft

Ein Ziel der Gründerväter war, wie schon erwähnt, die Schaffung einer neuen israelischen Kultur und Identität. Die neue israelische Kultur sollte nach Ansicht der vorwiegend aus dem *aschkenasischen* Raum stammenden Pioniere eine europäische Kultur sein. Die Bevölkerung des neuen jüdischen Staates sollte deshalb vor allem aus der jüdischen Bevölkerung Europas bestehen. Dieser Traum zerplatzte mit der Vernichtung fast der gesamten Judenheit Europas durch den Holocaust.

Die zionistische Bewegung war in Europa entstanden, hatte ihre Anregungen von dort empfangen und war Teil der europäischen Geschichte. Die Gründerväter betrachteten die zionistische Bewegung durchaus auch als kulturelle Mission. Theodor Herzl meinte, der jüdische Staat in Palästina könne Europa als Schutzwall gegen Asien dienen, sozusagen als Vorhut der Kultur gegen das „Barbarenum“. Auch Max Nordau versicherte immer wieder, dass die in Palästina lebenden Juden ihre europäische Kultur nicht verlieren werden und auch nicht die Kultur Asiens annehmen würden, die als untergeordnet betrachtet wurde. Eher gedachten die Zionisten, als Überbringer von Gesittung zu kommen. Diese Rolle wurde auch in Gesprächen mit der britischen Regierung immer wieder hervorgehoben. Wenn britische Verwaltungsangestellte sie als „Eingeborene“ bezeichneten, reagierten sie ironischerweise verstimmt, sahen sie diese erniedrigende Bezeichnung doch für die Araber als passend, sie jedoch repräsentierten die europäische Kultur. Mit diesem Selbstbild als Europäer grenzten sie sich jedoch nicht nur gegen die Araber ab, sondern auch gegen die Juden aus arabischen Ländern.¹¹⁵

5.1.1 Integration nach dem Schmelztiegelprinzip

Die Mehrheit der jüdischen Bevölkerung Israels bei Staatsgründung bestand aus *Aschkenasim*. Der biblische Begriff *aschkenas* („nördliches Volk“) wurde bereits im Laufe des Mittelalters für Juden aus Mitteleuropa verwendet. Erst in Israel wurde dieser Begriff auf fast alle europäischen und nordamerikanischen Juden ausgeweitet. „Dieser Sammelbegriff verdeckt, wie uneinheitlich die *aschkenasische* Einwanderergruppe war: Sie setzte sich aus sozialistischen und bürgerlich-nationalistischen Osteuropäern sowie aus Juden westeuropäischer, zumeist bürgerlich-deutscher Herkunft zusammen.“¹¹⁶ Auch der Begriff „orientalische“ oder „*sephardische*“ Juden umfasst zum Teil erheblich voneinander abweichende ethnische und kulturelle Gruppen. Die stärker europäisch geprägten Juden aus dem Irak unterschieden sich zum Beispiel stark von den eher

¹¹⁵ Vgl. Segev, *Elvis in Jerusalem*, S. 39f.

¹¹⁶ Jensen, *Orient und Okzident*, S.103.

ländlichen Juden aus Marokko – ihre Anpassungsschwierigkeiten nach der Einwanderung waren daher völlig verschieden. Nach den Vorstellungen der *aschkenasischen* Einwanderer verstand sich Israel seit seiner Gründung als liberaler Rechtsstaat, sah sich aber in den ersten Jahrzehnten kaum als ein pluralistisches Gebilde. Widersprüchliche Strömungen, die es schon zu Zeiten des *Jischuv* gegeben hatte, sollten vereinheitlicht werden.

Zugunsten wirtschaftlichen Fortschritts, technologischer Entwicklung und eines funktionierenden Gemeinwesens sollten gesellschaftliche Sonderinteressen in einheitlichen zionistischen Zielvorstellungen aufgehen. Dieses Prinzip drückt der Begriff ‚Fusion der Exile‘ (Misug galuyot) aus – die israelische Version des amerikanischen Melting-pot. Die einwandernden Gruppen hatten ihre sozialen und kulturellen Eigenheiten dem Ziel einer ‚Fusion der Exile‘ unterzuordnen. Das bedeutete konkret, sich den von aschkenasischer Seite vorgegebenen Idealen und Vorbildern weitgehend angleichen zu müssen.¹¹⁷

Die Begegnung zwischen den Immigranten und der Prozess ihrer Aufnahme und Eingliederung in die feststehende israelische Gesellschaft wurden im Sinne der zionistischen Denkweise geführt. Diese Ideologie betonte Ideen wie „die Sammlung der Zerstreuten“ und die „Fusion der Exile“, und beinhaltete Homogenität und Gleichheit innerhalb der neuen israelischen Gesellschaft. Der „Schmelztiegel“ – die Schaffung von Verhaltensmustern, die die verschiedenen Kulturen und Werte der heterogenen Einwanderergruppen vermischen und einen würde, um sie in die existierende Gesellschaft zu absorbieren – schien für die zionistische Vision das ideale Konzept zu sein. Jedoch war eindeutig eine Präferenz zugunsten der *aschkenasischen* Lebensweise zu erkennen. So wurde das Zusammentreffen der orientalischen Einwanderer mit den existierenden sozialen und kulturellen Strukturen zu einer hochtraumatischen Angelegenheit.¹¹⁸

Den *Aschkenasim* erschien aus ihrer europäischen Sichtweise der Orient als rückständig und ungebildet, oft aber auch als geheimnisvoll. Solche Vorurteile machten die Integration für die orientalischen Juden sehr schwer, und sie mussten um ihren Platz in der israelischen Gesellschaft und um den Erhalt ihrer Identität kämpfen. Bis heute konnten nicht alle sozialen und kulturellen Spannungen überwunden werden.

Eines der herausragenden Merkmale der Immigration nach Israel war seine heterogene Natur. In den ersten fünf Dekaden nach Staatsgründung hat das Land Einwanderer aus über hundert verschiedenen Ländern aufgenommen. Dadurch stieß sich das „Schmelztiegelkonzept“ hart mit der israelischen Realität. Die jüdischen Zuwanderer bestanden aus sich sprachlich, sozial und kulturell stark voneinander abhebenden Gruppen. Zu den wichtigsten Gruppen gehören die *aschkenasische* Pioniergeneration, die vor allem aus dem islamischen Kulturkreis stammenden orientalischen Juden (*Mis-*

¹¹⁷ Jensen, S. 104.

rachim), die russischsprachigen Neuweinwanderer der siebziger Jahre und der neue Zustrom von Einwanderern aus der ehemaligen Sowjetunion seit den neunziger Jahren, die etwas kleinere Gruppe der äthiopischen Juden und die angelsächsischen Zuwanderer aus Nordamerika, Großbritannien, Südafrika sowie Australien und Neuseeland. „Ergänzt wird das heutige Bevölkerungsmosaik durch jüdische *Olim* (Einwanderer) aus vielen anderen Ländern des Erdballs und seit Mitte der neunziger Jahre durch zahlreiche – nichtjüdische – Arbeitsmigranten aus Südosteuropa, Afrika, Ost- und Südostasien.“¹¹⁹

Vor allem drei der oben genannten Gruppen erlangten als „Subkulturen“ eigenständige Bedeutung: Die *Misrachim*, die russischen Neueinwanderer und, wenn auch bedingt, die äthiopischen Juden.

5.2 Die orientalischen Juden in der israelischen Gesellschaft

An den orientalischen Juden hatte man vor dem Massenmord durch die Nationalsozialisten an den europäischen Juden nur wenig Interesse gezeigt. Nun zwang die Schoah die zionistische Bewegung, auch Juden aus arabischen Staaten ins Land zu holen. Dies war ein starker Schlag für das Selbstbild und für die kulturellen Bestrebungen der Zionisten. Dabei wurden die *sephardischen* Einwanderer bis zu Beginn der fünfziger Jahre nach reinen Nützlichkeitsabwägungen ausgewählt. Man brauchte „Hände, die anpacken können“ und so wurde die Einwanderung ausschließlich an Bedürfnissen des jüdischen Staates ausgerichtet, was nicht immer auch den Bedürfnissen der Juden in anderen Ländern entsprach. Dabei kann nicht übersehen werden, dass die zionistische Bewegung zu jener Zeit einen Punkt erreicht hatte, an dem sie nicht zur Lösung der weltweiten Judenfrage beitrug, sondern Teil ihres Problems wurde.¹²⁰ Die Juden in den arabischen Ländern lebten lange Zeit als Minderheit mehr oder weniger friedlich mit ihren arabischen Nachbarn. Von dem Augenblick an, da sich die jüdisch-arabischen Spannungen im Jahre 1948 ausweiteten und damit politische Interessen an dem Konflikt von Seiten anderer arabischer Länder ausgelöst wurden, zerschlug sich ihre friedliche Koexistenz. Die Juden in den arabischen Ländern wurden mit den Zionisten gleichgesetzt und deshalb angefeindet oder in ihren Menschenrechten stark eingeschränkt. Vielen blieb nun keine andere Wahl als auszuwandern, andere folgten, um nicht alleine zurückzubleiben. Als Ziel der Auswanderung gab es für die Mehrheit keine andere Option als Israel. Durch die Masseneinwanderung orientalischer Juden während der Jahre 1948 bis 1954 wurde das Schmelztiegelkonzept einer grundsätzlichen Erprobung unterworfen. Ende 1954 stellten sie etwa ein Viertel der jüdischen Bevölkerung und verursachten so eine erste demographische Revolution.

¹¹⁸ Vgl. Rebhun, *Development of Israeli Jews*, S. 11.

¹¹⁹ Timm, *Israel – Gesellschaft im Wandel*, S. 30.

¹²⁰ Vgl. Segev, S. 40.

5.2.1 Umstände und Schwierigkeiten der *Misrachim* bei Ankunft, Ansiedlung und Integration

Das Leben in Israel war für die *Misrachim* zunächst mit einem Kulturschock verbunden, denn sie kamen in ein weitgehend europäisch geprägtes Land und waren weder mit dessen Alltagssprache noch mit den Lebensgewohnheiten vertraut. Schon gleich nach der Ankunft bekamen sie das Gefühl vermittelt, den *Aschkenasim* nicht ebenbürtig zu sein. Die meisten orientalischen Einwanderer wurden in Orten angesiedelt, die zuvor von arabischen Palästinensern bewohnt gewesen waren, oder sie wurden in den so genannten *Ma'aberot*, provisorischen Wohnsitzen und Übergangslagern, untergebracht.¹²¹

Die Zustände in den *Ma'aberot* wurden oft als unerträglich beschrieben. Die Übergangslager befanden sich im Normalfall außerhalb der großen Städte in abgelegenen Gegenden. Es gab kein fließendes Wasser, nur ungenügende medizinische Versorgung und die wenigen Nahrungsmittel waren teilweise ungenießbar oder verdorben. Viele Einwanderer aus den Übergangslagern fanden keine Arbeit. Das Wort *Ma'abara*, das im Hebräischen in dem Wort „Übergang“ wurzelt, ruft bis zum heutigen Tag derart negative Assoziationen hervor, dass es im Sprachgebrauch zur Beschreibung eines fürchterlichen Ortes verwendet wird.¹²²

Zuerst erhielten die europäischen Überlebenden der Schoah, die anfangs gut die Hälfte der Bewohner in den provisorischen Lagern darstellten, die Möglichkeit sich voll in die Gesellschaft zu integrieren. Sie fanden recht bald einen Wohnsitz in den großen Städten oder in den Kollektivsiedlungen, und machten so Platz für neue Zuwanderer aus Asien und Afrika. Die Einwanderer aus orientalischen Ländern lebten auch nach ihren Aufenthalten in den Lagern in bestimmten Stadtteilen oder Entwicklungsstädten zusammen mit Einwanderern aus denselben Herkunftsländern. Dies führte zum Fortbestehen traditioneller Gemeindestrukturen und zur Weiterexistenz von Landsmannschaften über die zweite und dritte Generation hinaus. „Insbesondere Marokkaner, Iraker und Jemeniten – die drei größten orientalisch-jüdischen Gemeinschaften in Israel – suchten ihre kulturelle Identität zu bewahren; sie zeigten sich in nur begrenztem Maße an einer „Verschmelzung“ mit Juden aus anderen Ländern bzw. Kulturkreisen interessiert.“¹²³ Diese Separierung, die auch durch unterschiedliche Bildungsstandards unterstützt wurde, wurde durch die staatliche kollektive Ansiedlung gefördert. Die in den fünfziger und sechziger Jahren eingewanderten Nordafrikaner wurden zum Beispiel von den Einwanderungsbehörden in spärlich besiedelte Gebiete des Landes, wie den Negev oder die Küstenregion südlich von Tel Aviv, gelenkt. Juden aus dem Irak und dem Jemen wurden eher in zentralen Regionen des Landes ansässig. In verschiedenen Entwicklungsstädten aber auch in einzelnen Vororten großer Städte wie Tel Aviv

¹²¹ Timm, *Israel – Gesellschaft im Wandel*, S.35.

¹²² Melman, *The new Israelis*, S. 19.

¹²³ Timm, *Israel – Gesellschaft im Wandel*, S.36.

oder Haifa, stellten die *Misrachim* über Jahrzehnte den überwiegenden Teil der Einwohnerschaft.¹²⁴

Die *aschkenasischen* Einwanderer erfuhren zwar dieselbe harte Behandlung bei ihrer Ankunft, so zum Beispiel durch die Unterbringung in den *Ma'abarot*, haben ihre ersten Jahre aber nicht in solch schrecklicher Erinnerung wie die *Misrachim*. Tatsächlich waren die orientalischen Juden in einer schlechteren Ausgangsposition. Das israelische Establishment, welches sich vorwiegend aus europäischen Juden zusammensetzte, zeigte sich gegenüber den *aschkenasischen* Einwanderern empfänglicher. Alle wichtigen politischen, finanziellen, militärischen und kulturellen Einrichtungen waren unter *aschkenasischer* Leitung. Sie teilten dieselbe Kultur, besaßen ähnliche Werte und, von großer Bedeutung, sie sprachen Jiddisch. Viele der *aschkenasischen* Einwanderer hatten schon Verwandte in Israel, die sie finanziell unterstützten und, was von enormer Wichtigkeit war, sie durch die israelische Bürokratie leiteten. Die *misrachischen* Einwanderer dagegen besaßen keine dieser Verbindungen, die ihnen das neue Leben erleichterten. So verschieden waren ihr volkstümlicher Hintergrund und ihre Kultur von der in Israel angenommenen Kultur Westeuropas, dass sie sowohl von den Israelis als auch von den *aschkenasischen* Einwanderern diskriminiert wurden. Die Integration wurde von Regierungsseite für die *Aschkenasim* einfacher gemacht, die zum Beispiel oft weniger Zeit in den Übergangslagern verbringen mussten als die orientalischen Einwanderer. Eine weitere Schwierigkeit war das Analphabetentum eines großen Teils der Orientalen. Dadurch hatten sie mehr als die gewöhnlichen Probleme einer gesellschaftlichen Eingliederung. Zudem kamen die *Misrachim* - wie Schafe ohne Hirten - ohne eine Führung ins Land, was ihnen die Integration erheblich erleichtert hätte.¹²⁵ Sowohl ihre intellektuelle Elite als auch die erfolgreichen Geschäftsleute zogen es vor, in den Westen zu emigrieren. So kann man zum Beispiel in Paris oder Montreal Namensschilder von Ärzten, Rechtsanwälten oder Steuerberatern finden, die traditionelle jüdisch-marokkanische Namen tragen, während eben diese Namen in Israel, selbst nach dem Ende der marokkanischen Einwanderungswelle, nur selten in medizinischen Verzeichnissen, Rechtsanwaltskanzleien oder in der Geschäftswelt zu finden waren. Zusätzlich zu all diesen Faktoren sahen sich die *Misrachim* mit puren Vorurteilen bis hin zum Rassismus konfrontiert.¹²⁶ Die *Aschkenasim* fühlten sich den orientalischen Juden von Anfang an klar überlegen. In den Augen des *aschkenasischen* Establishments waren die *misrachischen* Einwanderer das Gegenteil der angestrebten neuen israelischen Gesellschaft: Die *Misrachim* repräsentierten die verachtete arabische oder levantinische Rückständigkeit und Galut-Mentalität. Sie waren „die Anderen“, das Gegenteil des neuen Juden und Israeli. Diese *aschkenasische* Ablehnung wurde von kolonialem Geist und unsicherer westlicher Identität angetrieben. Als Europäer sahen die *Aschkenasim* die Juden aus moslemischen Ländern als unterentwickelte arabisierte Juden. Diese Sicht wurde durch ihr eigenes unsichereres Gefühl als Westländer ver-

¹²⁴ Vgl. Timm, *Israel – Gesellschaft im Wandel*, S.36.

¹²⁵ Vgl. Melman, S. 21.

¹²⁶ Vgl. Ebd., S. 102.

stärkt. Osteuropäische Juden, die nach Westeuropa immigrierten, wurden von den lokalen Juden ebenfalls als rückständig empfunden und dazu gedrängt, sich schnell zu verwestlichen. Hauptsächlich aus Osteuropa stammend, taten die israelischen *Aschkenasim* den *Misrachim* an, was ihnen durch westeuropäische Juden widerfahren war: sich selbst als Westländer identifizierend, schämten sie sich nun der *Misrachim*. Diese Missstimmung gegenüber den *Misrachim* wurde jedoch durch starken Nationalismus, der jüdische Einheit und Gleichheit unterstrich, und durch die Bemühungen der *Misrachim*, sich einigermaßen anzupassen, abgemildert. Die *Aschkenasim* befürchteten, eine Massenimmigration von primitiven Orientalen könnte die neue, weltliche und moderne Kultur und die junge und noch nicht gefestigte israelische Demokratie unterminieren. Diese Sichtweise trieb die Regierung dazu, diesen Gefahren vorzubeugen, indem sie die Immigranten kontrollierte und gleichzeitig von ihnen profitierte, da sie die orientalischen Juden für die Ziele der zionistischen Bewegung, vor allem für die Besiedlung und Urbarmachung des Landes und die Erhöhung des jüdischen Bevölkerungsanteils, einsetzte. Überproportional viele der zuwandernden Orientalen wurden in Entwicklungsstädte und landwirtschaftliche Siedlungen in der Peripherie des Landes gelenkt. Da der Entwicklungs- und Dienstleistungsstandard in der Peripherie um einiges niedriger war als in den urbanen Zentren, waren die Chancen der sozial benachteiligten *Misrachim* auf einen Aufstieg in die Mittelklasse gering.¹²⁷

Die meisten orientalischen Einwanderer hatten einen religiösen Familienhintergrund. Die säkularen Behörden, die versuchten, ihnen ihre religiösen Praktiken abzugewöhnen, kamen ihnen in dieser Hinsicht kaum entgegen und schickten ihre Kinder auf weltliche Schulen. Religiöse *aschkenasische* Organisationen sorgten zwar für eine religiöse Bildung der orientalischen Einwandererkinder, zwangen sie aber ebenfalls, ihre traditionelle Kleidung und Bräuche aufzugeben. Die religiöse *sephardische* Tradition wurde somit oft durch eine osteuropäische *aschkenasische* Tradition ersetzt.¹²⁸

All diese Bemühungen der *aschkenasischen* Mehrheit schafften es nicht, die gewünschte Assimilation herbeizuführen. Lange Zeit verband man eine erfolgreiche Aufnahme, Anpassung und Eingliederung von Immigranten mit Assimilation. Eine gewisse Desillusionierung im Zusammenhang mit dem Begriff Assimilation wird seit Ende der sechziger Jahre offenkundig. Es stellte sich heraus, dass vollkommene Assimilation in weiter Ferne liegt, und Einwanderer eher neue ethnische Gruppen bilden, anstatt in der Gesellschaft aufzugehen.¹²⁹

¹²⁷ Vgl. Sammy Smooha, *Jewish Ethnicity in Israel: Symbolic or Real?*, Uzi Rebhun und Chaim I. Waxman (Hg.), *Jews in Israel: contemporary social and cultural patterns* (New Hampshire: University Press of New England, 2004), S. 53.

¹²⁸ Vgl. Melman, S. 104.

¹²⁹ Vgl. Smooha, S. 47.

5.2.2 Identitätswandel und Emanzipation der *Misrachim*

Erst ab den siebziger und achtziger Jahren begannen sich die kulturellen und sprachlichen Besonderheiten der einzelnen ethnischen Gruppen abzuschwächen. Gleichzeitig begann sich ein stärkeres kollektives Zusammengehörigkeitsgefühl der *Misrachim* zu entwickeln, was wohl einerseits aus den Gemeinsamkeiten in Brauchtum, Sprache und Kultur resultierte, andererseits aber auch aus dem Gefühl der Ausgegrenztheit durch die *Aschkenasim*. Zunehmend manifestierte sich diese Zusammengehörigkeit auch in der Unterstützung des national-konservativen Likud. Der Likud bekämpfte das sozialdemokratische und *aschkenasisch* dominierte Establishment und übernahm 1977 die Regierungsverantwortung. Die Likud-geführten Regierungen bestanden zunächst fast ausschließlich aus *Aschkenasim*, konnten die *Misrachim* aber als gewaltiges Wählerpotential nicht ignorieren. So führte das Bildungsministerium in seinen Bemühungen, die Akzeptanz der *sephardischen* Kultur zu erhöhen, „Programme zur Bewahrung des Erbes der Juden aus Asien und Afrika durch“¹³⁰, hatte damit jedoch nur bedingten Erfolg, da diese Programme vor allem historische und folkloristische Elemente betonten, aber nicht die übergeordnete Stellung der *Aschkenasim* in Frage stellten. Erschwert wurden die Gleichstellung der *Misrachim* und die Möglichkeit ihrer Mitgestaltung der Gesellschaft nicht zuletzt durch die erhebliche Bildungskluft. Noch bis Mitte der achtziger Jahre war die Anzahl der Bildungsjahre bei den *Aschkenasim* im Durchschnitt höher als bei den *Misrachim* und „nur 14% aller Universitätsabsolventen kamen 1984/85 aus orientalisch-jüdischen Familien“¹³¹. Auch in punkto Jahreseinkommen und Lebensstandard konnten sich die *Misrachim* den *Aschkenasim* nur schwer angleichen. So blieb die soziale Kluft auf ethnischer Ebene weiterhin bestehen und spiegelte sich zunehmend auf politischer Ebene wider.

Über Jahrzehnte vergrößerten die *Misrachim* infolge einer höheren Fertilitätsrate ihren Anteil an der jüdischen Bevölkerung kontinuierlich. An einem Punkt angelangt, an dem sie begannen, die Gesellschaft stärker mitzugestalten, „wurden sie mit einer neuen Infragestellung konfrontiert“¹³². Die Massen*aliyah* aus der ehemaligen Sowjetunion, die einen Zustrom an Akademikern und Facharbeitern mit sich brachte, bedrohte den Aufstieg orientalischer Juden in höhere Einkommensschichten, „erschwerte ihre Gleichstellung in der Politik, im Bildungswesen und in den Berufsstrukturen und verlagerte die Schwerpunkte staatlicher Alimentierung.“¹³³ Dieser Situation setzte die neue, selbstbewusstere Generation der *Misrachim* ein verstärktes Engagement im politischen, kulturellen und religiösen Bereich entgegen. Anstatt ausschließlich eine Beendigung der ethnischen Diskriminierung zu fordern, begannen sie nun, die spezifischen Merkmale ihrer nationalen Existenz zu betonen und stellten oftmals eigene Wertvorstellungen dem westlichen Gesellschaftsmodell entgegen. Doch nicht alle Entwicklungen in der

¹³⁰ Timm, *Israel – Gesellschaft im Wandel*, S.37.

¹³¹ Ebd.

¹³² Ebd.

¹³³ Ebd..

misrachischen Gemeinschaft entspringen diesem neuen Selbstbewusstsein. Viele *Misrachim* der zweiten und dritten Generation, die in die *aschkenasisch* geprägten Gesellschaftsstrukturen hineingeboren wurden, passten sich diesen an und übernahmen auch die vorherrschenden Auffassungen und Ideale. Die in Israel geborenen Kinder der orientalischen Einwanderer wurden durch Bildungseinrichtungen, Militärdienst und durch die Mediengesellschaft geformt. Zunehmende westliche Kultureinflüsse seit den siebziger und achtziger Jahren verstärkten eine Angleichung der Lebensweise orientalischer und europäischer junger Israelis.¹³⁴

Trotz dieser Entwicklung und auch weiterhin im Gegensatz zum zionistischen Ideal von der Vermischung aller Juden ungeachtet ihres ethnischen Ursprungs, leben die meisten israelischen Juden immer noch mit Menschen aus ihrer eigenen ethnischen Gruppe zusammen, sei es in Bezug auf den Freundes- und Bekanntenkreis, die Nachbarschaft, die Klassenkameraden und die Wahl der Ehepartner. Immer noch gibt es Wohngegenden, in denen bestimmte ethnische Gruppen leben. Auch die Bildungskluft ist weiterhin spürbar, vor allem an den Universitäten sind die *Misrachim* noch unterrepräsentiert. Die Religion ist der einzige Bereich, in dem die ethnische Separation institutionalisiert ist. Israel hat zwei Oberrabbiner, einen *aschkenasischen* und einen *sephardischen*, und das Gesetz sieht jeweils zwei Gemeinderabbiner für Orte vor, in denen jede Gruppe mindestens ein Drittel der Bevölkerung ausmacht.¹³⁵ Die verschiedenen ethnischen Gruppen haben ihre eigenen Synagogen, was vor allem daher rührt, dass sich in den verschiedenen Ländern Unterschiede in Gebetsritus und Melodien des G'ttesdienstes entwickelten, und jede ethnische Gruppe ihre Traditionen in Gebet und religiösem Brauchtum bewahren möchte. Am stärksten tritt die ethnische Separation in den ultra-orthodoxen Gemeinden auf.

Die Zahl der gemischten Ehen erhöht sich zwar ständig und ist inzwischen signifikant, aber nicht hoch genug, um die ethnischen Grenzen zu überbrücken. Einerseits sind ungefähr ein Viertel aller neuvermählten Paare ethnisch gemischt, und die Mehrheit dieser Paare stammt aus der Mittelschicht. Diese „Mischehen“ steigern die interethnischen Kontakte, Toleranz und Gleichberechtigung, nicht nur für die involvierten Paare, sondern auch für einen größeren Kreis an Verwandten und Freunden. Auf der anderen Seite liegt die Zahl der Ehen innerhalb der eigenen ethnischen Gruppe (zum Beispiel zwischen *Aschkenasim* verschiedener Herkunftsländer oder *Misrachim* verschiedener Herkunftsländer) bei über 50%. Entgegen Voraussagen hat Bildung nicht die ethnische Herkunft als primären Faktor in der Partnerwahl ersetzt.¹³⁶

Heute ist das Entstehen einer *sephardischen* Mittelschicht zu erkennen. Orientalische Juden können sich inzwischen Apartments in besseren Wohngegenden leisten, sie und ihre Kinder kleiden sich nach der neuesten Mode, fahren schicke Autos und unternehmen kostspielige Auslandsreisen. Diese Entwicklung haben die *Misrachim* zu einem

¹³⁴ Vgl. Timm, *Israel – Gesellschaft im Wandel*, S. 38f.

¹³⁵ Vgl. Smootha, S. 58.

¹³⁶ Vgl. Ebd.

großen Teil auch den Likud-Regierungen zu verdanken. Menachem Begin machte den Anfang und reduzierte die Steuern, um den unteren Bevölkerungsschichten, was vor allem die *Misrachim* waren, eine Verbesserung ihres Lebensstandards zu ermöglichen. Der Likud führte eine Politik der freien Marktwirtschaft ein, setzte Steuersenkungen durch, unterstützte wirtschaftliche Eigeninitiative und verkaufte staatliche Vermögenswerte an den privaten Sektor. Zusammen mit erheblicher finanzieller Hilfe von amerikanischer Seite, bewirkte der Likud in Israel einen deutlich ansteigenden Lebensstandard. Zu den hauptsächlichen Nutznießern dieser Veränderungen zählten Israels *Misrachim*.¹³⁷

„Das *aschkenasisch-misrachische* Widerspruchsfeld ordnet sich zunehmend der generellen sozialpolitischen Stratifizierung und Gegensätzlichkeit im Lande unter.“¹³⁸ Orientalische Juden, die den Aufstieg in die Mittelklasse nicht geschafft haben, revoltieren weitaus häufiger gegen das westliche Gesellschaftsmodell als ihre in der Mittelschicht angesiedelten Verwandten. So sehen Politiker wie Schlomo Ben-Ami, ein *Misrachi* und Politiker der Arbeitspartei, das „*Misrachi*-Problem“ eher als ein Problem der unteren Schichten. Ein gesellschaftlicher Aufstieg und ein damit verbundener erhöhter Lebensstandard verringern seiner Meinung nach die Bindung an eine spezifische Kultur. Kritiker verweisen dennoch häufig auf eine weiterhin erkennbare Arroganz der *aschkenasischen* Eliten.¹³⁹ So wird oftmals der, berechnete oder unberechtigte, Vorwurf erhoben, für *Misrachim* und *Aschkenasim* würden ungleiche Maßstäbe angesetzt. Die Diskussionen um die Diskriminierung verschiedener ethnischer Gruppen bergen jedoch die Gefahr, durch entsprechende Vorwürfe die Gemüter leichtfertig anzuheizen oder eigene Misserfolge der Zugehörigkeit einer angeblich diskriminierten Gruppe anzulasten. Als Beispiel sei der Fall des damaligen Präsidenten der Arbeitspartei und ehemaligen Verteidigungsministers Benjamin Ben-Eliezer genannt, der seine Niederlage bei einer Mitgliederabstimmung um den Parteivorsitz im Jahre 2002 gegen den *aschkenasischen* Haifaer Bürgermeister Amram Mitzna mit einer *aschkenasischen* Verschwörung gegen seine *sephardisch-irakische* Herkunft erklärte, und das obwohl er fast zwei Jahre vorher im Rennen um den Parteivorsitz gegen die zwei *aschkenasischen* Konkurrenten Awraham Burg und Chaim Ramon siegte.¹⁴⁰

5.2.2.1 Vordringen der *Misrachim* ins politisch-militärische Establishment

Durch das Engagement der neuen Generation der *Misrachim*, nicht zuletzt durch die Schaffung eigener Repräsentationen, traten die orientalischen Juden mit der Zeit „als ernstzunehmende gesellschaftliche und politische Kraft in Erscheinung“, und konnten auf diesem Wege ins politisch-militärische Establishment vordringen. Heute ist ihre Präsenz, sei es in Spitzenpositionen der israelischen Armee oder der Politik, nicht mehr zu übersehen. Mit Moshe Levy wurde 1983 zum ersten Mal ein orientalischer

¹³⁷ Vgl. Melman, S. 106.

¹³⁸ Timm, *Israel – Gesellschaft im Wandel*, S.40.

¹³⁹ vgl. Ebd.

Jude zum Generalstabschef der israelischen Armee ernannt. Seit 1988 gehen etwa ein Drittel der Knessetmandate der insgesamt 120 Parlamentssitze an *Misrachim*. Auch der im Jahr 2000 gewählte Staatspräsident Moshe Kazav, ein orientalischer, im Irak geborener Jude, konnte sich gegenüber Schimon Peres, für viele Israelis ein Prototyp des *Aschkenasi* und Vertreter der „alten Elite“, durchsetzen.¹⁴¹

Ende der siebziger Jahre entlud sich die Unzufriedenheit der *Misrachim* in politischem Protest. Ungefähr eine Dekade vorher übertraf die Zahl der *Misrachim* erstmals in der Geschichte des Staates die Zahl der *Aschkenasim*. Dieses Verhältnis sollte sich jedoch durch die Masseneinwanderungen aus den GUS-Staaten wieder ändern. Erst mit dem Regierungswechsel zugunsten des Likud 1977 wurde die Signifikanz des demographischen Wandels erkannt, denn es waren letztendlich die Stimmen der *misrachischen* Wähler, die die Wahl zugunsten von Begin Likud entschieden.

An diesem Punkt fingen manche orientalische Juden an, gegen das bestehende System zu protestieren. Andere traten in existierende Parteien ein, um sie direkt zu beeinflussen. Wenige Jahre später führte diese Situation zur Gründung einer eigenen Partei, der religiös-sephardischen Schas-Partei. Obwohl die Führungspersonen und die Ideologie von Schas eindeutig orthodox bis ultra-orthodox sind, erhält sie massive Unterstützung von nicht-orthodoxen traditionellen orientalischen Juden, in deren Augen die Schas-Partei die Interessen ihrer sozial und wirtschaftlich schwächeren Bevölkerungsgruppe repräsentiert.¹⁴²

Der Unterstützung, die Schas von den orientalischen Juden bekommt, ist ein deutliches Zeichen ihrer Unzufriedenheit und ihres Protests. Ein Drittel aller *misrachischen* Wähler und die Hälfte der nordafrikanischen Wähler stimmten in den Parlamentswahlen 1999 für Schas. Schas gewann 17 Sitze in der Knesset und wurde Israels drittgrößte Partei. Die Mehrheit dieser Wähler ist weder orthodox noch säkular, sondern traditionell. Dabei ist der *non-mainstream* Charakter der Partei offensichtlich. Schas zielt darauf ab, die *Misrachim* zur Religion zurückzuführen und die weltliche Natur der israelischen Gesellschaft durch die *sephardische* Vision von Orthodoxie zu ersetzen. Sie beschuldigt den Zionismus der kulturellen Unterdrückung, der Säkularisierung und Marginalisierung von Israels *Sephardim*. Die Mitglieder der Partei halten sich hingegen für die „wahren Zionisten“. Ihre oft radikalen Ansichten schließen Angriffe auf den Obersten Gerichtshof, Hass auf Araber und Feindseligkeit gegenüber den Linken sowie Ausgrenzung von Fremdarbeitern ein. Indem sie Schas unterstützen, drücken die *Misrachim* Protest sowie auch Entfremdung aus.¹⁴³

Der politische Protest der *Misrachim* und der Erfolg ethnischer Parteien, die die gezielte Interessenvertretung der Orientalen zu einer ihrer dringlichsten Aufgaben erhoben,

¹⁴⁰ vgl. Goldberger, *Die Seele Israels*, S. 129.

¹⁴¹ Vgl. Angelika Timm, *Israel – Gesellschaft im Wandel*, S.38.

¹⁴² Vgl. Rebhun, S. 14.

¹⁴³ Vgl. Smooha, S. 63.

sind „Ausdruck für das Scheitern des *aschkenasischen* Schmelztiegelkonzepts“¹⁴⁴ und erste Anzeichen einer allgemeinen Transformation dieses Ideals in das einer pluralistischen, multikulturellen Gesellschaft in der Individualität respektiert und jeder ethnischen Gemeinschaft freigestellt wird, ihre eigenen Werte und Traditionen auszudrücken und an ihnen festzuhalten.

5.2.3 Die *Misrachim* und ihre Kultur

Der soziale und wirtschaftliche Aufstieg der *Misrachim* ging nicht automatisch mit einer Übernahme *aschkenasischer* Lebensformen oder der Aufgabe *misrachischer* Identität und Spezifik einher. Landsmannschaftliche Bindungen verloren beispielsweise nicht an Relevanz, sondern werden – vor allem bei den marokkanischen, jemenitischen und irakischen Juden – sogar reaktiviert.¹⁴⁵ Heute finden viele orientalische Juden zu ihrer Folklore und ihren kulturellen Wurzeln zurück. Sie schämen sich nicht mehr ihrer Traditionen und betonen kulturelle Merkmale wie ihr besonderes Essen, ihre Musik und traditionelle Feste. In der *sephardischen* Tradition, die sehr stark mit Religiosität verbunden ist, können selbst jene ihre religiösen Gefühle in fast jedem Aspekt ihres täglichen Lebens ausdrücken, die sonst kein besonders orthodoxes Leben führen. So hat die *sephardische* Gemeinschaft dazu beigesteuert, dass sich die Religion im Alltag des heutigen Israel mehr Ausdruck verschafft als früher. Dies steht im starken Gegensatz zum *aschkenasischen* Stil des Judentums, wo der Unterschied zwischen orthodoxen und nichtreligiösen Aktivitäten sehr klar ist.

Die orientalischen Juden leisteten und leisten ihren besonderen Beitrag „zur Herausbildung und Entwicklung der israelischen Kultur. Von Generation zu Generation weitergegebene Bräuche, Musiktraditionen oder Essgewohnheiten vermischen sich mit *aschkenasischer* Lebensart und werden so zum Bestandteil der gemeinsamen *Sabra*-Kultur.“¹⁴⁶

5.2.3.1 Rückbesinnung auf die Wurzeln – die Musik der orientalischen Juden

Ganz im Sinne der zionistischen Ideologie glaubte man in der Zeit der frühen Einwanderungswellen, es müsste eine Art von Musik geben, um all diese Menschen aus den verschiedensten Ländern zu einen. Damals erfanden Laien sowie professionelle Komponisten eine „neue“ Art von Volksmusik, indem sie Lieder schrieben, welche die Emotionen und Ideale der frühen Siedler ansprachen. Die Worte dieser Lieder sind in Hebräisch, die Melodien vorwiegend von osteuropäischer Volks- und Popmusik abgeleitet und meist simpel gehalten. Man war der Meinung, der Gebrauch einfacher, gewohnter Melodien würde den Einwanderern die Assimilation in die sich entwickelnde israelische Kultur erleichtern. Diese israelischen Volkslieder, obwohl auch arabische Instrumente zu Begleitung verwendet wurden, richteten sich jedoch primär an die *aschkenasischen*

¹⁴⁴ Timm, *Israel – Gesellschaft im Wandel*, S.39.

¹⁴⁵ vgl. Ebd.

¹⁴⁶ Ebd., S.39f.

Einwanderer, während die Musik der Orientalen, wie ihre gesamte Kultur, häufig ignoriert wurde. Trotz allem wurde von einigen Musikern immer noch traditionelle arabische Musik gespielt.¹⁴⁷ Außerdem entwickelten die *Misrachim* mit den Jahren einen eigenen Musikstil, der sich heute nicht nur bei den orientalischen Juden großer Beliebtheit erfreut. Die sogenannte „Musika-Misrachit“ ist arabisch-mediterrane Pop-Musik mit hebräischer Lyrik.

Dieser von den orientalischen Juden eingeführte Musikstil bezieht auch westliche Motive ein, da die *Aschkenasim* den Stereotyp vom ungebildeten und primitiven orientalischen Juden auch mit deren Musik verbanden. Deshalb versuchte man, einen stereotypischen orientalischen Sound zu erzeugen, der auch für westliche Ohren angenehm klingt. Aus dieser Kombination von orientalischen und westlichen Traditionen entstand die neue Musikrichtung „Musika-Misrachit“.¹⁴⁸

Die Künstler der „Musika Misrachit“ versuchten oft, ihre Musik als eine an westliches Publikum gerichtete erscheinen zu lassen, um sich mehr zu assimilieren und um einen gleichwertigen kulturellen Status zu erlangen. Im Fall von Sohar Argov, einer der ersten großen Künstler der „Musika-Misrachit“, äußerte sich dies in sogar durch eine Namensänderung. Aus Sohar Orkabi („Orkabi“ ist ein typischer jüdisch-orientalischer Familienname) wurde Sohar Argov (ein für europäische Juden charakteristischer Familienname). Sohar Argov wird allgemein als der „King“ der Musika Misrachit betrachtet. Seine erfolgreichste Zeit hatte er in den Achtzigern, und sein Lied „Ha Perach be Gani“ (hebr. „Die Blume in meinem Garten“), sein bekanntestes Lied, bekam mehrmals Platin.¹⁴⁹

Im Zuge des allgemeinen kulturellen Wiedererwachens wenden sich jetzt auch andere ethnische Gruppen ihren Wurzeln im Bereich der Musik zu. Die andalusische Musik zum Beispiel kam in den fünfziger und den frühen sechziger Jahren mit den jüdischen Immigranten aus Nordafrika nach Israel. In den ersten Jahren wiesen sie diese Musikkultur noch von sich, da man sich einerseits assimilieren wollte und andererseits stark der neuen israelisch-europäischen Kultur ausgesetzt war. Erst in den siebziger und achtziger Jahren fand die andalusische Musik wieder einen Platz im Bewusstsein der nordafrikanischen Juden.¹⁵⁰

Der Sänger, Komponist und Gitarrist David Broza bezieht sich ganz bewusst auf seine spanischen Wurzeln. Seine Alben in spanischer Sprache machten ihn sogar in Spanien zu einem Star. David Broza, der internationalen Bekanntheitsgrad erlangte, singt seine

¹⁴⁷ Vgl. *Music of Israel*, <http://www.sbgmusic.com/html/teacher/reference/cultures/israel.html> (Zugriff am 4.3.2005)

¹⁴⁸ Vgl. Defining a musical culture - the case of musica misrachit, <http://humanities.uchicago.edu/journals/jsjournals/kemper.html> (Zugriff am 4.3.2005)

¹⁴⁹ Vgl. Ebd.

¹⁵⁰ Vgl. *The Andalusian Orchestra*, <http://www.andalusit.com> (Zugriff am 4.3.2005)

Lieder in Englisch, Hebräisch und Spanisch und setzt in seiner Musik Elemente von Flamenco und Salsa ein.¹⁵¹

Ein Charakteristikum von populärer israelischer Musik ist der Versuch einer „Israelisierung“ von verschiedenen ausländischen Musikrichtungen aufgrund des Fehlens einer eindeutigen hebräischen Musiktradition. So versucht man aus einer Vermischung von Traditionen eine nationale Musikkultur in gewisser Weise zu „konstruieren“.

5.2.3.2 „Bourekas“ – Filme für das *sephardische* Publikum

Im Laufe der sechziger Jahre nahm der Beliebtheitsgrad der in Kapitel 3.2 beschriebenen national-heroischen Filme ab, vor allem da sie nicht mehr die bestehende Realität widerspiegeln. Die Masseneinwanderungen von Juden aus islamischen Ländern brachten auch ein anderes Publikum mit sich. Ende der sechziger Jahre hatten die *sephardischen* Juden die hebräische Sprache erlernt, zogen aus den Übergangslagern aus und waren somit als neues Publikum erreichbar. Israelische Filmemacher wollten das „wahre Leben“ zeigen und dem nationalen Publikum gefallen. Deshalb entstand ab Mitte der sechziger Jahre ein neues Genre: die „Bourekas“.

Dieses einzigartige Genre von lokal produzierten israelischen Filmen, nach einer für den Mittelmeerraum typischen Gebäcktasche benannt, benutzt klar identifizierbare ethnische Charaktere um diesen Teil der Bevölkerung anzusprechen. Die Filme, vor allem in den späten sechziger und den siebziger Jahren produziert, schlossen sowohl gefühlige Melodramen wie auch leichte Komödien ein, die mit ethnisch gefärbter Nostalgie traditionelle Familienwerte betonten. Die Komödien porträtieren die Familien und den Lebensstil von Einwanderern aus Nordafrika und dem Nahen Osten. Das meist orientalische Publikum mit oft niedrigem Bildungsgrad bevorzugte israelische Filme in hebräischer Sprache. Filme mit Untertiteln waren für sie noch zu schwer zu lesen und für Synchronisation fehlte es dem Staat an Geld. Es ist also nicht überraschend, dass die „Bourekas“ orientalische Helden mit Integrationsproblemen und interethnischen Konflikten zeigen, verknüpft mit Familienwärme und jüdischer Tradition in einer unterhaltsamen Form mit linearer Handlung. Die „Bourekas“ sind bis Mitte der siebziger Jahre der erfolgreichste Filmstil, trotz Kritik an ihrer „Vulgarität“ und der Tatsache, dass die Filmemacher durch dieses Genre die Frustrationen der *Misrachim* ausnutzten.¹⁵²

Als erster und bedeutendster Film dieses Genres und sogar als erfolgreichster israelischer Film aller Zeiten gilt „Sallah Shabati“ (1964) von Ephraim Kishon. In diesem Film wandert der jemenitische Jude Sallah Shabati (gespielt von Chaim Topol, der durch diese Rolle weltbekannt wurde) mit seiner kinderreichen Familie nach Israel ein. Hier versucht der Patriarch durch verschiedenste Projekte und mit viel List an Geld zu gelangen, um für sich und seine Familie eine Wohnung zu finanzieren.

¹⁵¹ Vgl. *The world of David Broza*, <http://www.broza.com/eng/main.html> (Zugriff am 4.3.2005)

¹⁵² Vgl. Ariel Schweitzer, *Le cinéma israélien de la modernité* (Paris : L'Harmattan, 1997), S. 71f.

Sallah, nicht unbedingt für schwere Arbeit zu haben, hat seine ganz eigenen Vorstellungen von Geschäftemacherei, die jedoch nicht immer erfolgreich sind. Auch muss sich seine Familie durch den Dschungel der Bürokratie des europäischen Establishments schlagen und zumindest die Grundbegriffe der im Einwanderungslager und dem daran angrenzenden Kibbuz herrschenden sogenannten Demokratie lernen - auch wenn diese seinem guten Menschenverstand manchmal widerstreben. Doch nicht nur Politiker, Regierungsbürokratie, europäische Juden und das nahe Kibbuz, sondern auch seine heiratsfähige Tochter stellen ihn immer wieder vor neue Herausforderungen. Sie verliebt sich in einen jungen *Kibbuznik* (gespielt von Arik Einstein, einem in Israel bekannten Sänger und Schauspieler), der für ihren Vater, welcher auf einen wohlhabenden Schwiegersohn spekuliert, nicht infrage kommt.

„Sallah Shabati“ wurde als bester ausländischer Film für den Oscar nominiert und erhielt den Golden Globe. Obwohl Kritiker anmerkten, der Film stelle die ethnischen Minderheiten Israels als primitiv und unzivilisiert dar, wird bei genauerer Betrachtung auch die *aschkenasische* Mehrheit nicht verschont.¹⁵³

Die meisten Produzenten und Schauspieler sind *Aschkenasim* und die Filme zeigen typische Merkmale von *Sephardim*, wie sie von den *Aschkenasim* gesehen werden. Auch zeigen sie oft, wie das Verhalten der Neueinwanderer nach *aschkenasischen* Vorstellungen Idealerweise aussehen sollte, nämlich die Annahme eines westlichen Lebensstils und „Mischehen“ mit *Aschkenasim*. Auf der anderen Seite zeigen die „Bourekas“, wie sich die *Sephardim* der *aschkenasischen* Macht entgegenstellen, die teilweise als korrupt dargestellt wird. Auch wird Kritik an der sozialistisch-zionistischen Ideologie geübt. Die Darstellung der Familie als wichtiger sozialer Rahmen und Bezugspunkt steht ebenfalls im Gegensatz zum zionistischen Ideal des Kollektivs.¹⁵⁴

Ein bekannter Produzent von „Bourekas“-Filmen ist Menahem Golan mit erfolgreichen Filmen wie „Casablan“ (1973), „Katz und Carasso“ (1971) und „Lupo“ (1970). Auch Melodramen von George Ovadia wie „Arianna“ (1971) und „Nurit“ (1972) oder Tragikomödien von Ze'ev Revach, zum Beispiel „Only Today“ (1976) und „Sweet and Sour“ (1979), zählen zu den klassischen „Bourekas“.¹⁵⁵

5.3 Die *Beita Israel* - Einwanderung und Integrationsprobleme der äthiopischen Juden

Ab Mitte der achtziger Jahre erreichten größere Gruppen äthiopischer Juden Israel. Die *Beita Israel* (hebr: „Haus Israel“), auch *Falascha* genannt, wurden erst 1975 von den führenden israelischen Rabbinern als Juden anerkannt. Die israelische Regierung unternahm in den Folgejahren größere Anstrengungen, um die Einwanderung der äthio-

¹⁵³ Vgl. *Sallah Shabati*, http://www.ephraimkishon.de/film_Sallah_Shabati.htm (Zugriff am 24.2.2005)

¹⁵⁴ Vgl. Schweitzer, S. 74ff.

¹⁵⁵ Vgl. Kronish; Safirman, *Israeli Film*, S. 6.

pischen Juden zu ermöglichen. Die Einwanderung erfolgte zunächst in organisierten Aktionen. Die letzte größere Gruppe kam 1991 mit bis zu 20 000 Immigranten in der „Operation Salomo“ ins Land. Bis 1993 kamen weitere 10 000 äthiopische Einwanderer nach Israel. Nach den organisierten Aktionen erfolgen seit 1998 vor allem private Einwanderungen nach dem Rückkehrergesetz. Heute beläuft sich die Zahl der äthiopischen Juden auf über 80 000.

Zwar war die Begeisterung in Israel über die Rettung der unter Bürgerkrieg und Hungersnot leidenden Menschen anfänglich groß, zeigte es für viele Israelis die ungebrochene Lebenskraft der zionistischen Idee, doch schon bald traten Vorurteile zutage. Die Eingliederung der äthiopischen Juden offenbarte sich als schwierig, und das obwohl die meisten Immigranten ihre Einwanderung als Rückkehr ins verheißene Land und als Erlösung aus Armut und Verfolgung empfanden. Sie waren der israelischen Regierung gegenüber dankbar und bereit, sich in die Gesellschaft zu integrieren. Jedoch unterschieden sie sich in ihrem äußeren Erscheinungsbild, ihren spezifischen Kulturtraditionen, ihrem sehr niedrigem Bildungsgrad und durch ein Fehlen an Kenntnissen in modernen Berufen so stark von der bestehenden israelischen Gesellschaft, dass einer erfolgreichen Integration erhebliche Hindernisse im Weg standen.¹⁵⁶

Vor der Ankunft der äthiopischen Juden war der Begriff „Rasse“ im Sinne von Hautfarbe oder körperlichen Merkmalen kein großes Thema in der jüdisch-israelischen Kultur. Tatsächlich wurden die Begriffe „Rasse“ und „Rassismus“ im Normalfall nur im Zusammenhang mit Antisemitismus und mit dem Holocaust im Speziellen verwendet. Beziehungen zwischen Juden und Arabern oder *Aschkenasim* und *Sephardim* wurden mehr unter dem Aspekt der Diskriminierung als unter Rassismus diskutiert. Die Äthiopier waren zum ersten Mal in ihrem Leben mit einer Situation konfrontiert, in der ihre körperliche Erscheinung, am bezeichneten ihre Hautfarbe, sie als Minderheit und Mitglieder einer bestimmten ethnischen Gruppe auswies. In Äthiopien hatten sie sich in dieser Hinsicht nie von ihren Nachbarn unterschieden, und viele hatten dort nur bedingt Kontakt mit Nicht-Äthiopiern.¹⁵⁷

Die israelischen Behörden, sich der Situation bewusst, suchte ein Aufkommen von Diskriminierung und Abgrenzung zu vermeiden. Wohnungs- und Bildungsprogramme sowie Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen wurden initiiert und die Neueinwanderer zum Armeedienst einberufen, um einer Gettoisierung vorzubeugen. Trotz allem wurde Rassismus zu einer allgemeinen Erklärung für Strategien und Programme, die nicht den Erwartungen entsprachen. So wurden Verzögerungen in der Übersiedlung von äthiopischen Juden in den Achtzigern und Neunzigern als von Rassismus motiviert verurteilt, genauso wie die rabbinische Forderung nach speziellen Konversionen. Gersonderte Absorptionsklassen für äthiopische Studenten wurden von manchen als Abgrenzung betrachtet und Versuche, die Äthiopier nicht in Städten anzusiedeln, die oh-

¹⁵⁶ Timm, *Israel – Gesellschaft im Wandel*, S.48f.

nehin schon existierende wirtschaftliche und soziale Probleme aufwiesen, wurden vom Obersten Gerichtshof als diskriminierend beurteilt. In der Tat wurde die Anschuldigung von Rassismus zu einer Standardreaktion auf jedwede unbeliebte Politik oder Äußerung. Politische Aktivitäten, die eigentlich bestrebt waren, die Interessen der Äthiopier zu unterstützen, wurden somit als eigentlich anti-äthiopisch eingestuft. Während es schwierig ist, einen Fall von institutionalisiertem Rassismus auszumachen, gibt es doch klare rassistische Vorurteile auf verschiedenen Ebenen. Die israelische Neigung, mit bestimmten ethnischen Gruppen verschiedene Mentalitäten zu verbinden, führte dazu, die äthiopischen Einwanderer als eine Gruppe mit bestimmten Attributen zu charakterisieren. Obwohl es sich bei diesen Attributen auch um einige „positiv“ behaftete Charakterisierungen wie „still“, „höflich“ und „sanft“ handelt, sind sie doch gefährlich, da sie Stereotypisierung fördern, das Individuum zurücksetzen und ein Anderssein unterstellen. Auch ist ein leichtfertiger Umgang mit Wörtern wie „Primitivität“ zu erkennen, die man mit anderen ihnen zugeschriebenen Merkmalen wie Rückständigkeit und Naivität verbindet. Eindeutige Fälle von Rassismus sind jedoch nur selten zu finden, und jene, die sich solch eines Verhaltens schuldig machen, werden von offizieller Seite hart bestraft. So erlangen Einzelfälle schnell hohen Bekanntheitsgrad in der Bevölkerung und werden leicht als Beweis eines weit um sich greifenden Rassismus interpretiert.¹⁵⁸

Die *Beita Israel* wurden, ähnlich wie die *Misrachim*, zunächst in Entwicklungsstädten angesiedelt, verblieben aber, anders als die Orientalen, auch in der Nachfolgezeit in den ihnen ursprünglich zugedachten Wohnsitzen, verfügten über eine geringe Mobilität und hatten nur begrenzten Umgang mit den anderen Bevölkerungsgruppen, was Sozialwissenschaftler dazu anhielt, auf die Gefahr einer Gettobildung zu verweisen. Nicht zuletzt die hohe Analphabetenrate verhindert eine Integration. Die Kinder und Jugendlichen wurden in das israelische Schulsystem eingegliedert. Die Eltern besuchten jedoch mehrheitlich keinen Unterricht.¹⁵⁹ Dadurch sind sie im Alltag oft auf ihre Kinder angewiesen, die mit ihnen Behördengänge und Ähnliches erledigen, und somit oft die Position von Familienoberhäuptern einnehmen. Der Lebensstandard der äthiopischen Juden ist nach wie vor niedrig und zwei Drittel der Immigranten über 44 Jahre sind arbeitslos.

Auch ihre Art des Judentums war Stein des Anstoßes. Die Religion hat zwar einen hohen Stellenwert in ihrer Tradition, doch weicht sie oftmals stark davon ab, was die israelische Orthodoxie als jüdische Religion ansieht. So wissen die äthiopischen Juden nur wenig von der *Halacha*, dem jüdischen Gesetz. Dies war einer der Gründe für die rabbinische Forderung nach speziellen Übertritten für die äthiopischen Juden. Diese hingegen sehen das Fehlen der *Halacha* als Beweis für die Ursprünglichkeit und Reinheit ihres Judentums. Bei ihrem Kampf um Anerkennung wurden die äthiopischen Juden

¹⁵⁷ Vgl. Steven Kaplan; Hagar Salomon, *Ethiopian Jews in Israel*, Uzi Rebhun und Chaim I. Waxman (Hg.), *Jews in Israel: contemporary social and cultural patterns* (New Hampshire: University Press of New England, 2004), S. 139.

¹⁵⁸ Vgl. Kaplan; Salomon, S. 140.

¹⁵⁹ Timm, *Israel – Gesellschaft im Wandel*, S.49f.

moralisch und finanziell von anderen ethnischen Gruppen in Israel und von Gruppen aus der Diaspora unterstützt, was von einer starken Identifikation mit den äthiopischen Juden und ihrer Notlage zeugt. Die israelische Regierung musste sich in den achtziger und neunziger Jahren einigen Herausforderungen stellen, die mit der Ankunft der mehreren zehntausend Immigranten aus Äthiopien einhergingen. Gesundheits- und Wohnungsprobleme wurden gelöst, Hebräischkurse und Bildungsplätze angeboten. Obwohl einige Probleme zumindest teilweise gelöst wurden, bleiben andere weiterhin bestehen. Die Schulergebnisse sind nach wie vor unterdurchschnittlich und die wirtschaftliche Situation vieler äthiopischer Familien immer noch dürrig. Die Regierung wandte für diese Einwanderer, wenn man sie in zahlenmäßiger Relation zu anderen ethnischen Gruppen in Israel sieht, überproportional viele Ressourcen und Energien auf. Trotzdem muss noch viel getan werden. Eine in Israel populäre Meinung besagt, dass es zur vollständigen Integration einer ethnischen Gruppe mindestens zweier bis dreier Generationen bedarf. Wenn diese Aussage nur ein bisschen Wahrheit enthält, dann ist es deutlich zu früh, von der äthiopisch-jüdischen Bevölkerung zu diesem Zeitpunkt zu erwarten, voll in der israelischen Gesellschaft aufzugehen.¹⁶⁰

5.3.1 Äthiopisch-jüdische Kultur in Israel

Die Einwanderung nach Israel hatte bedeutende Auswirkungen auf die äthiopische Kultur und Lebensweise. Der Zusammenstoß ihrer religiösen Praktiken mit den religiösen Zuständigkeiten Israels ist nur ein kleiner Part des viel größeren Zusammenstoßes ihrer kulturellen Traditionen mit den Traditionen der anderen israelischen Bevölkerungsgruppen. Wie die *Misrachim*, so erfuhren auch die Äthiopier bei ihrer Ankunft im Land einen Kulturschock. In dem Versuch, nicht die früheren Fehler des Schmelztiegelkonzepts zu wiederholen, sprachen die israelischen Behörden regelmäßig mit den Neueinwanderern über die Notwendigkeit, die traditionelle äthiopische Kultur zu bewahren. In der Praxis versuchte man die äthiopische Kultur oft nur insoweit zu verstehen, als das dieses Verständnis hilfreich für Formulierung erfolgreicherer Eingliederungspolitik und Aufnahmeprogramme in Israel war. Jedoch wurden seit der Ankunft der äthiopischen Juden Versuche einer Bewahrung ihrer Tradition gestartet.¹⁶¹ „Israelische Soziologen verweisen darauf, dass es nicht ausreiche, die Kultur der *Beita Israel* als bloße Folklore zu perzipieren. Da deren spezifisches Brauchtum vorwiegend mündlich überliefert wurde, sei ein Erhalt schwierig.“¹⁶² Deshalb ist die schriftliche Aufzeichnung, Aufnahme auf Tonträger oder die Benutzung anderer Medien von großer Wichtigkeit. Durch die ausschließlich mündliche Überlieferung der Traditionen ist der Tod eines älteren Äthiopiens gleichzusetzen mit der Zerstörung einer Bibliothek. Trotz dieser Erkenntnisse waren alle Versuche, die Traditionen festzuhalten, bisher eher zaghaft oder unsystematisch und unwissenschaftlich. Der Bereich der Folklore wird indes besser gepflegt. Äthiopischer Tanz oder die traditionelle äthiopische Kunst und äthiopi-

¹⁶⁰ Vgl. Kaplan; Salomon, S. 143f.

¹⁶¹ Vgl. Ebd. S. 137.

sches Handwerk finden Anklang. Doch „die Präsentation von Kunstgewerbearbeiten, die sporadische Pflege von Liedern und Gesängen oder Angebot typischer Speisen auf Basaren und einzelnen Restaurants reich(t)en keinesfalls aus, jahrhundertealte Traditionen zu bewahren.“¹⁶³

Am deutlichsten ist der Niedergang der Kultur der *Beita Israel* im Bereich der Sprache zu erkennen. Die meisten äthiopischen Juden sprachen die in Äthiopien wichtigste nationale Sprache Amharisch, einige der Einwanderer aus den nördlichen Provinzen sprachen Tigrinnya. Ihre Gebete sprachen sie in einer anderen alten Sprache, Ge'ez. Vor ihrer Einwanderung hatten die äthiopischen Juden keinen Kontakt mit der hebräischen Sprache, da auch ihre Bibeln und andere religiöse Texte in Ge'ez verfasst waren. Wie schon erwähnt, kamen viele äthiopische Einwanderer als Analphabeten ins Land, was es umso schwieriger machte, ihnen Hebräisch beizubringen. Tatsächlich haben nur wenige der erwachsenen Einwanderer die Sprache gemeistert. Im Gegensatz dazu konnten viele der Einwanderer, die in einem jungen Alter nach Israel kamen, Amharisch oder Tigrinnya weder lesen noch schreiben, obwohl sie die Sprache verstehen und sprechen können. Die hohe Analphabetenrate unter den Erwachsenen und das Aufwachsen der Kinder mit der hebräischen Sprache bewirkten in ihrer Kombination, dass heute mehr äthiopische Juden Hebräisch schreiben und lesen können als Amharisch. Amharisches Informationsmaterial von Behörden oder äthiopischen Organisationen findet kaum Leser. Dagegen hören bis zu 90% der äthiopischen Juden das Radioprogramm auf Amharisch, welches Nachrichten und einige informative Programme beinhaltet.¹⁶⁴

„Trotz aller Integrationsbarrieren stellte die Eingliederung der äthiopischen Juden einen bedeutenden Schritt auf dem Weg zu einer multikulturellen Gesellschaft dar. Der ‚schwarze‘ israelische Soldat bzw. die äthiopische Rekrutin (...) gehören heute zur Normalität des Straßenbildes.“¹⁶⁵ Es gibt immer mehr äthiopische Studenten an den Universitäten. Hoffnung geben Projekte mit äthiopischen Kindern, zum Beispiel Zirkel in hebräischer und amharischer Sprache, in denen Kinder sowohl über die israelische als auch über die äthiopische Geschichte lernen. Die äthiopischen Jugendlichen jedoch suchen nach einem eigenen Lebensstil. Dieser besteht oft aus einer Mischung von israelischen, afrikanischen und afroamerikanischen Aspekten. Als Idole suchen sie sich meist keine israelischen Stars, „sondern erfolgreiche afroamerikanische Basketballspieler oder dunkelhäutige Rapper aus den USA.“¹⁶⁶ Der Integrationsprozess der äthiopischen Juden wird noch eine Weile andauern, selbst wenn man in Israel bestrebt ist, die Fehler der Vergangenheit nicht zu wiederholen, und die Kultur der äthiopischen Einwanderer zu erhalten versucht. Auch wenn die äthiopische Kultur in Israel nur schwer bewahrt werden kann, so kann sie doch dokumentiert werden. Diese Doku-

¹⁶² Timm, *Israel – Gesellschaft im Wandel*, S.51.

¹⁶³ Ebd.

¹⁶⁴ Vgl. Kaplan; Salomon, S. 138.

¹⁶⁵ Timm, *Israel – Gesellschaft im Wandel*, S.51.

mentation, in welcher Form auch immer, wird hoffentlich in Zukunft größere Priorität erlangen und mehr Unterstützung erhalten, damit die erste Generation der in Israel geborenen äthiopischen Juden, wenn sie eines Tages nach ihren Wurzeln sucht, mehr vorfindet, als ein paar vage Erinnerungen an ihre mündlichen Traditionen, Gebete und Rituale oder ein paar verstreute Bücher.

5.4 Die Massenalijah aus den GUS-Staaten

Bereits in den siebziger Jahren erreichte eine beachtliche Zahl sowjetischer Juden Israel. Die ungefähr 160 000 Juden kamen weitgehend aus zionistischer Motivation und gliederten sich recht schnell in die israelische Gesellschaft ein. Eine erneute Einreise begann mit dem Zerfall der ehemaligen Sowjetunion, so dass es nach 1989 zu einer Masseneinwanderung sowjetischer Juden kam, „die in ihrem Umfang nur mit den ersten Jahren nach der Staatsgründung verglichen werden kann. Der Höhepunkt dieser Aliyah lag zwischen Oktober 1989 und Juni 1992, als über 400 000 Menschen nach Israel immigrierten.“¹⁶⁷ Die Juden aus der ehemaligen Sowjetunion sind die größte Einwanderergruppe in Israel. Sie besteht aus Juden und Nichtjuden mit ihren Kindern, die in Israel geboren wurden und hat bereits im Jahr 2000 die Millionengrenze überschritten. Als Resultat der immer noch andauernden Immigration von circa 50 000 bis 60 000 Einwanderern pro Jahr, wächst diese Bevölkerungsgruppe trotz ihres niedrigen natürlichen Zuwachses schneller als der Rest der Bevölkerung. Die Emigrationsrate von Israel in andere Länder oder zurück zu ihren Heimatsorten ist bei ihnen niedriger als bei vorherigen Einwanderungswellen.¹⁶⁸ Die Immigranten dieser Einwanderungswelle kamen, im Gegensatz zu den sowjetischen Einwanderern der siebziger Jahre, mehrheitlich nicht aus zionistischen Beweggründen nach Israel. Der Wunsch, nach der jüdischen Tradition und den Vorschriften der Religion zu leben, spielte ebenfalls keine große Rolle. „Als Motive für die Übersiedlung nach Israel wurden bei Meinungsumfragen Familienzusammenführung, Furcht vor Antisemitismus, vor allem jedoch die Erwartung besserer wirtschaftlicher und sozialer Lebensstandards genannt.“¹⁶⁹

Die sowjetischen Immigranten sind keine einheitliche Gruppe. Sie kamen von verschiedenen Republiken, die vormals der Sowjetunion angehörten und sprachen die russische Sprache, aber unterschieden sich in vielen Bereichen wie Tradition und Kultur. Eine grobe Unterteilung, eher auf geographischer denn auf ethnischer Ebene, wird zwischen den Immigranten aus den europäischen Republiken und denen des asiatischen Kontinents gemacht. Dabei waren von den Einwanderern der neunziger Jahre acht von zehn aus dem europäischen Raum. Neunzig Prozent der Juden der ehemali-

¹⁶⁶ Timm, *Israel – Gesellschaft im Wandel*, S.52.

¹⁶⁷ Vgl. Jensen, *Orient und Okzident*, S.137.

¹⁶⁸ Vgl. Elazar Leshem; Moshe Sicron, *The Soviet Immigrant Community in Israel*, Uzi Rebhun und Chaim I. Waxman (Hg.), *Jews in Israel: contemporary social and cultural patterns* (New Hampshire: University Press of New England, 2004), S. 81.

¹⁶⁹ Timm, *Von der zionistischen Vision zum jüdischen Staat*, S. 13.

gen Sowjetunion lebte in den europäischen Republiken, über die Hälfte davon in der russischen Föderation und der Ukraine. Aber selbst unter diesen Hauptgruppen findet man eine Anzahl von Gemeinschaften, die ihren eigenen besonderen Charakter aufweisen.¹⁷⁰

Aus innenpolitischen Gründen wurde die Einwanderung aus den GUS-Staaten forciert. Seit Mitte der achtziger Jahre gab es vermehrt Auswanderungen aus dem israelischen Staat, unter ihnen ein hoher Anteil junger Israelis. Die Masseneinwanderung „russischer“ Juden sollte den dadurch entstehenden Bevölkerungsverlust ausgleichen.

Ein spezielles Merkmal der „russischen“ Gemeinschaft in Israel ist ihr signifikanter Anteil an Nichtjuden. Bei ihnen handelt es sich meist um Partner von Juden und ihre Kinder oder Enkel von Juden, die das Recht haben, nach dem Rückkehrergesetz einzuwandern, was zum Beispiel der Fall ist, wenn einer ihrer Großväter Jude war (in diesem Fall sind sie nach dem jüdischen Gesetz, das sich nach der Mutter richtet, nichtjüdisch, dürfen aber trotzdem einwandern). Manche von ihnen bezeichnen sich als Christen, andere fühlen sich keiner Religion zugehörig. Der Prozentsatz an Nichtjuden steigt in späteren Einwanderungsjahren. Einige, vor allem jüngere, Neueinwanderer sind zum Zwecke der besseren Eingliederung bereit, zum Judentum zu konvertieren. Doch da nicht alle Einwanderer eine solche Möglichkeit in betracht ziehen, „drängt die veränderte demographische Realität auf neue juristische Festlegungen, insbesondere auf dem Gebiet des Familienrechts, das für Juden bisher ausschließlich den religiös-orthodoxen Vorschriften folgt.“¹⁷¹ Erstmals besteht das Erfordernis, eine große Gruppe von Bürgern sozial und kulturell zu integrieren, die sich selbst nicht als Juden definiert oder vom Rabbinat nicht als solche anerkannt werden. Die Kinder dieser Einwanderer besuchen israelische Schulen, sprechen Hebräisch, dienen in der israelischen Armee – und doch müssen sie feststellen, dass sie, wenn es zum Beispiel um Heirat geht, nicht den gleichen Status besitzen, wie ihre jüdischen Freunde. Da es in Israel keine Zivilehe gibt, müssen sie zur Eheschließung in andere Länder ausweichen. Dadurch hat sich schon fast ein „Heiratstourismus“ ins nicht weit entfernte Zypern entwickelt.

Es gibt noch ein paar weitere demographische Charakteristika, die diese Gemeinschaft von anderen ethnischen Gruppen in Israel unterscheidet. Dazu gehören eine niedrigere Anzahl von Kindern und eine höhere Anzahl von älteren Menschen, bedingt durch ihre niedrigere Fertilitätsrate, die selbst nach einiger Aufenthaltszeit in Israel nur leicht ansteigt. Ihr Anteil an Frauen ist höher als der der durchschnittlichen israelischen Bevölkerung und es sind mehr Frauen berufstätig. Sie heiraten im Durchschnitt früher und die Zahl der Mitglieder pro Haushalt ist geringer. Die meisten Haushalte bestehen aus Paaren mit Null bis Zwei Kindern. Hoch ist auch der Anteil an Paaren, die bei den Eltern eines Partners wohnen sowie der Anteil an alleinerziehenden Elternteilen.¹⁷²

¹⁷⁰ Vgl. Leshem; Sicron, S. 84f.

¹⁷¹ Timm, *Israel – Gesellschaft im Wandel*, S.44.

¹⁷² Vgl. Leshem; Sicron, S. 84f.

Andere Merkmale der „russischen“ Juden führten zu speziellen Integrationsproblemen: Sie gehörten zum großen Teil der gehobenen Mittelschicht an, waren meist städtischer Herkunft und in der Regel gut ausgebildet. Unter den Immigranten befanden sich viele Ingenieure, Architekten, Lehrer, Ärzte, Künstler und Wissenschaftler. Sie besaßen eine äußerst säkulare Einstellung, da sie durch die jahrelange kommunistische Herrschaft fast jeglichen Bezug zur jüdischen Religion und Kultur verloren hatten.¹⁷³ Vor allem die Berufe, denen sie in ihrer alten Heimat nachgegangen waren, stellten sie nun vor Probleme. Das Land war schlicht nicht in der Lage, in kurzer Zeit so viele Ingenieure, Ärzte oder Musiker zu integrieren. Für viele Immigranten, die in speziellen sowjetischen Technologien ausgebildet waren, gab es in Israel keine Verwendung, so zum Beispiel für Hunderte von Ingenieuren mit Fachwissen in der Metallurgie oder im Bergbau. Doch hat die Masse der Immigranten einen wichtigen Beitrag zur Entwicklung des Wirtschaftswachstums geleistet. Zum einen stärkte der Zustrom von qualifizierten und geschulten Arbeitern die Wirtschaft, zum anderen entwickelte sich auch der örtliche Markt gut. Auch der Bausektor erlebte wirtschaftlichen Aufschwung, denn die Immigration führte zu einem Wachstum im Baugewerbe und förderte in verwandten Industriezweigen den Aufschwung.¹⁷⁴ In der Privatwirtschaft, insbesondere im Dienstleistungssektor, entstanden Unternehmen, „die nicht nur auf die Bedürfnisse der russischsprachigen Bevölkerung ausgerichtet waren, sondern auch ihre Beschäftigten fast ausschließlich aus dieser Gruppe rekrutierten.“ Vor allem die „russischen“ Immigranten der siebziger Jahre griffen die Bedürfnisse der Neuankömmlinge der neunziger Jahre auf und boten profitable Serviceleistungen an. Dadurch gelang vielen von ihnen der Aufstieg in den Mittelstand. So entstand innerhalb der russischsprachigen Gemeinschaft eine wirtschaftliche Elite, „die enge Kontakte zu Russland und anderen Nachfolgestaaten der Sowjetunion sowie zu russischen Emigranten in Nordamerika und Westeuropa aufbaute und zunehmend in den Handel zwischen Israel und den osteuropäischen Staaten involviert ist.“¹⁷⁵ Durch ihren Fleiß haben es viele Einwanderer zu kleinen Unternehmen gebracht: Sie eröffnen russische Tanzlokale, Badehotels für russische Touristen, Friseursalons oder Kosmetikstudios. Für Wissenschaftler und Ingenieure, die einen Markt für ihre fortschrittlichen Ideen suchen, bieten einige Organisationen Hilfe an. Von den Einwanderern, die den Aufstieg nicht geschafft haben, leben viele unterhalb der Armutsgrenze. Vor allem Alleinerziehende, meist Frauen mit einem Kind, sind betroffen. Sie können auch mit staatlicher Unterstützung nur schwer überleben und sind oft auf Mithilfe der Kinder, zum Beispiel auf deren geringes Gehalt während des Armeedienstes, angewiesen.

Nach den Erfahrungen mit Immigranten früherer Einwanderungswellen verzichtete die Regierung darauf, die Einwanderer aus der ehemaligen UDSSR durch spezielle Regie-

¹⁷³ Vgl. Jensen, S.138.

¹⁷⁴ Margo Lipschitz Sugarman, *Initiatoren des Aufschwungs*, Deutsch-Israelischer Arbeitskreis für Frieden im Nahen Osten e.V. (Hg.), Israel & Palästina – Themenhefte, Heft 51 (Schwalbach: Wochenschau Verlag, 1998), S. 21.

¹⁷⁵ Timm, *Israel – Gesellschaft im Wandel*, S.46.

rungsprogramme in bestimmte Regionen des Landes zu lenken. „Um die Immigranten nicht auf Dauer von staatlichen Stellen abhängig zu machen, überließ man sie bei der Wohnungs- und Arbeitssuche sich selbst und zahlte ihnen nur bestimmte monatliche Beträge für die Anpassungszeit.“¹⁷⁶ Diese Politik lief unter dem Motto „direkte Absorption“. Faktoren, die die Wahl des Wohnsitzes der Immigranten beeinflussten waren: bereits in Israel lebende Familienmitglieder, Verwandte und Freunde, die Wohnungsmarktsituation und Wohnpreise in verschiedenen Städten sowie Arbeitsmöglichkeiten. Die „russischen“ Einwanderer tendierten dazu, sich in den Randgebieten der Metropole Tel Aviv und in den südlichen Regionen anzusiedeln. Dadurch veränderten sie die geographische Verteilung der Gesamtbevölkerung, erhöhten den Anteil der jüdischen Gesamtbevölkerung in der Zentralregion und den südlichen Regionen und verringerten den Anteil im Bezirk Tel Aviv.¹⁷⁷

Die Ansiedlung der Neueinwanderer in bestimmten Wohnvierteln großer und mittelgroßer Städte begünstigte den Trend zu einem „Klein-Russland in Israel“¹⁷⁸, das sich trotz des wie immer stark assimilatorischen Charakters der Aufnahmeprogramme der Immigrationsbehörden herausbildete. In den Städten Ashdod, Ashkelon und Be'er Sheva machen die „russischen“ Einwanderer ungefähr 30% der Bevölkerung aus, auch in Haifa liegt ihr Anteil bei über 20%. In Entwicklungsstädten wie Or-Akiva oder Nazaret-Ilit liegt ihr Anteil sogar bei über 40%.¹⁷⁹ In manchen Stadtteilen sind die Geschäfte fast nur mit kyrillischen Buchstaben beschriftet und auf der Straße hört man nur selten Hebräisch, so dass sich der Besucher „an südrussische bzw. ukrainische Städte, etwa Odessa“¹⁸⁰, erinnert fühlt. Erschwert wurde der Integrationsprozess auch durch Äußerungen orientalisch-ultraorthodoxer Minister der Regierung Shamir, deren Meinung nach „die säkularen russischen Juden den jüdischen Charakter des Staates untergraben und zur Benachteiligung der orientalischen Juden beitragen würden.“¹⁸¹ Die *Misrachim* fürchteten, das langsam eingespielte Gleichgewicht zu den *Aschkenasim* und ihre mühsam erarbeitete Besserstellung könnten sich durch die „russische“ Massena-*liyah* wieder zugunsten einer *aschkenasischen* Dominanz verschieben.

¹⁷⁶ Jensen, S.138f.

¹⁷⁷ Vgl. Leshem; Sicron, S. 87.

¹⁷⁸ Netty C. Gross, *Klein-Rußland in Israel*, Deutsch-Israelischer Arbeitskreis für Frieden im Nahen Osten e.V. (Hg.), Israel & Palästina – Themenhefte, Heft 51 (Schwalbach: Wochenschau Verlag, 1998), S. 6.

¹⁷⁹ Vgl. Leshem; Sicron, S. 86.

¹⁸⁰ Timm, *Israel – Gesellschaft im Wandel*, S.46.

¹⁸¹ Jensen, S.140.

Tabelle 3: Einwohner aus den GUS-Staaten in israelischen Städten, 1998¹⁸²

Stadt	Zahl der Einwohner aus den GUS-Staaten	% der Gesamteinwohnerzahl
Haifa	50 000	22
Ashdod	47 000	30
Be'er Sheva	42 000	25
Bat Yam	30 000	22
Netanya	30 000	19
Tel Aviv	28 000	9
Jerusalem	27 000	6
Rishon LeZion	26 000	14
Ashkelon	26 000	28
Petah Tikva	25 000	15

Im politischen Bereich haben die Parteien begonnen, um die „russischen“ Wählerstimmen zu buhlen, vor allem da sich ihr Wahlverhalten, insbesondere auf lokaler Ebene, als nicht berechenbar entpuppt hat. Zeitweise tendierten sie dazu, einfach die aktuelle „Gewinnerseite“ zu wählen. Im Gegensatz zu anderen Bevölkerungsgruppen, wie die Ultra-Orthodoxen oder die Araber, fühlten sie sich keiner bestimmten Partei verpflichtet oder mit ihr verbunden. Doch wählen sie meist Parteien, in denen sich Einwanderer befinden, also bevorzugt Einwandererparteien, gemischte Parteien mit Einwanderern und Veteranen oder auch russische Parteien. Die Wahl russischer Parteien erfolgt vor allem bei den Lokalwahlen¹⁸³. Die bekannte „Russenpartei“ *Israel-ba-Aliyah* verliert jedoch als Protestpartei ohne Profil oder eindeutiges Programm immer mehr Wählerstimmen, und droht langsam in der Versenkung zu verschwinden. Eine bedeutsame Beziehung besteht zwischen der Wahl von Einwandererparteien, die die Gruppeninteressen der Einwanderer aus den GUS-Staaten unterstützen, und ihren Anstrengungen um die Bewahrung ethnischer Gruppenidentität.

5.4.1 „Russifizierung“ und kulturelle Abgrenzung

Die „Russifizierung“trends in spezifischen Bereichen der Wirtschaft und der Alltagskultur finden Entsprechungen im kulturellen Leben und in der Sprachenfrage. Dank der Immigranten der siebziger Jahre fanden die Neueinwanderer im Land bereits eine russischsprachige Presse vor. Da sie zudem kaum zionistisch waren, fühlten sie sich nicht motiviert, sich die hebräische Sprache schnell anzueignen und sich ihrer neuen Umgebung anzupassen. Inzwischen ist Russisch in Israel zur dritt wichtigsten Sprache nach Hebräisch und Englisch geworden. Heute erscheinen mehrere Dutzend Zeitungen und Zeitschriften in russischer Sprache. Seit Jahren bereits strahlen das staatliche Fernsehen sowie einige Radiosender mehrere Stunden am Tag russische Programme aus. „Im Herbst 2002 nahm der Fernsehsender „Israel plus“ seine Tätigkeit auf, der ausschließlich Programme in Russisch anbietet und den Neueinwanderern somit eine ,kul-

¹⁸² Zahlenmaterial nach Leshem; Sicron, S. 86.

¹⁸³ Vgl. Leshem; Sicron, S. 108.

turelle Nische' offeriert.¹⁸⁴ Auch politische und kommerzielle Werbekampagnen können in der „russischen“ Gemeinschaft nur erfolgreich verbreitet werden, wenn sie sich auch der russischen Sprache bedienen.

Allgemein ist zu beobachten, dass die Immigranten aus den GUS-Staaten dazu tendieren, den Lebensstil, die Normen und die Verhaltensmuster beizubehalten, die die sowjetische Gesellschaft und Kultur charakterisierte. So bestehen zum Beispiel zwischen den Einwanderern und den in Israel geborenen *Sabres* Unterschiede in ihrer Einstellung zu Elternschaft und Erziehungsmethoden. Die Mütter unter den Einwanderern legen beispielsweise bei Kleinkindern Wert auf Entwicklung durch strukturelles Lernen, Erwerb von Wissen und Lehren von Unabhängigkeit in funktionaler Hinsicht. In Israel geborene Mütter hingegen achten verstärkt auf psychologische Unabhängigkeit durch individuelle Erfahrungen, freien Willen, Ermutigung zu eigenständigen Entscheidungen und das Erkennen logischer Schlussfolgerungen. Es muss gesagt werden, dass ein Großteil der Einwanderer die Beibehaltung ihrer kulturellen Charakteristika nicht als ein vorübergehendes Phänomen der ersten Jahre der Immigration und soziokulturellen Integration sieht. Sie betonen ihren einzigartigen kulturellen Beitrag zur israelischen Gesellschaft und unterstützen vehement die Bewahrung ihres kulturellen Erbes und die Erhaltung russischer Organisationen und Institutionen. Die Mehrheit erachtet es als wichtig, dass ihre Kinder sowohl die russische Sprache beherrschen als auch mit der russischen Kultur vertraut sind. Diese Forderung nach Bewahrung der russischen Kultur wird von einem Gefühl der kulturellen Überlegenheit gegenüber der lokalen israelischen Kultur begleitet, die oft als eine orientalische gesehen wird. Die Immigranten aus der ehemaligen Sowjetunion wünschen sich für Israel indessen eine Kultur nach westeuropäischem Vorbild.¹⁸⁵

5.4.2 Der kulturelle Beitrag der Immigranten – eine Bereicherung für das kulturelle Leben in Israel

Die Massen*aliyah* aus den GUS-Staaten führte in vielerlei Hinsicht zur Bereicherung der geistig-kulturellen Lebens und fügten der multikulturellen Landschaft Israels ein neues Element hinzu. „Allein in den Jahren 1989 bis 1995 wanderten 14.100 Schauspieler, Musiker und Schriftsteller ein, die ein neues Betätigungsfeld suchten. Sie gründeten Orchester, Theatergruppen und künstlerische Vereinigungen“¹⁸⁶. Vor allem im Musikleben Israels führte die Massenzuwanderung aus der ehemaligen Sowjetunion ab Anfang der Neunziger Jahre zu spürbaren Veränderungen. Mit den Einwanderern kamen viele Berufsmusiker nach Israel, darunter Instrumentalisten, Sänger und Musiklehrer. Dies machte sich in der Bildung neuer Symphonie- und Kammerorchester sowie kleinerer Ensembles bemerkbar, ebenso wurden Schulen, Konservatorien und Gemeinschaftszentren durch neue Talente und musikalische Vitalität belebt. Auch russi-

¹⁸⁴ Timm, *Israel – Gesellschaft im Wandel*, S.46.

¹⁸⁵ Vgl. Leshem; Sicron., S. 106.

¹⁸⁶ Timm, *Israel – Gesellschaft im Wandel*, S.47.

sche Liederfestivals, wie sie zum Beispiel am Tiberias See stattfinden, locken Tausende von Menschen an.

Das Gescher-Theater (hebr: „Brücke“) in Tel Aviv ist eine weitere kulturelle Einrichtung, die der Pflege russischer und auch jüdischer Kultur dient, sich aber israelischen Einflüssen nicht verschließt. Dieses Theater wurde 1990 von fünf russischen Einwanderern gegründet. Sie begannen mit der Aufführung von Theaterstücken in russischer Sprache auf kleinen Bühnen im ganzen Land. Ihre Aufführungen waren für andere russische Immigranten, die sich, wie die Schauspieler selbst, noch am wohlsten in einer Umgebung ihrer Muttersprache fühlten. Nach und nach nahmen sie auch hebräische Theaterstücke ins Repertoire auf. Die erste hebräische Produktion war „Die Dreyfuss-Affaire“, in welcher die Schauspieler laut eigenen Aussagen die Texte auswendig lernten, ohne sie zu verstehen. Ihr Theaterstück „Kfar“ (dt. „Dorf“), das erste von einem Israeli geschriebene Stück, das die Truppe aufführte, erlangte in Israel einen durchschlagenden Erfolg und wurde auch in Großbritannien aufgeführt. Danach trat die Gescher-Theatergruppe auf Festivals in New York, Avignon und Basel auf und gaben 1993 in Wien eine Premiere. In Deutschland hatten sie Auftritte in Dresden, Erfurt und Berlin. Heute befindet sich das Gescher-Theater mit einer Größe von 400 Sitzplätzen in der Altstadt von Jaffa und sein Repertoire besteht aus Stücken sowohl in hebräischer als auch in russischer Sprache. Selbst heute noch werden hauptsächlich russisch sprechende Schauspieler eingestellt. So ist das Gescher-Theater ein wichtiger Faktor bei der Integration russischer Immigranten in das israelische Theaterleben.¹⁸⁷

Trotz Trends zur Separation existiert im kulturellen Leben Israels durchaus eine wechselseitige Beeinflussung von „russischen“ Neueinwanderern und Alteingesessenen. Immer wieder ist die Vermischung von Kulturelementen zu beobachten. Doch in der näheren Zukunft wird es, vor allem in kultureller Hinsicht, wohl keine tiefgreifendere Veränderung am Trend zum „russischen Kleinstaat“ geben. Noch ist das Festhalten an kulturellen Attributen der Heimatländer groß und dies dürfte sich erst ändern, wenn die Einwanderer beginnen, ihre individuellen Wünsche, Vorstellungen und Erwartungen an die Zukunft mehr mit der israelischen Gesellschaft zu verbinden. Dann wird man zwar weiterhin kulturelle Merkmale und Traditionen bewahren, aber die „russische Enklave“¹⁸⁸ wird an Bedeutung verlieren.

5.5 „Kulturkampf“ in Israel – Säkulare gegen Orthodoxe

Schon in der vorstaatlichen Zeit hatten sich im Jischuv ein säkularer und ein religiöser Flügel herausgebildet, des Weiteren existierte die Gruppe der ultra-orthodoxen Juden, die dem zionistischen Gedanken ablehnend gegenüberstand. Während der ersten Jahre nach der Staatsgründung wurde der jüdische Charakter des Staates durch Kompromisse in einigen wichtigen Punkten definiert und man einigte sich auf einen religiö-

¹⁸⁷ Vgl. Theater and Entertainment, <http://www.mfa.gov.il/mfa/home.asp>

¹⁸⁸ Timm, *Israel – Gesellschaft im Wandel*, S.47.

sen Charakter des Staates. Ein Hauptpunkt dieser Vereinbarung war die Nicht-Trennung von Staat und Religion.¹⁸⁹ Diese sogenannte Status-quo-Vereinbarung bildete den kleinsten gemeinsamen Nenner, auf den sich die säkularen und religiösen Zionisten mit den ultra-orthodoxen Juden einigen konnten. Der Status quo beinhaltet die Festlegung des Shabbat als offiziellen Ruhetag, das Angebot von koscherem Essen in allen Staatsinstitutionen, zum Beispiel in der Armee. Weitere Zusagen sind die Autonomie der orthodoxen Schulen und die Befreiung der Ultraorthodoxen von der Wehrpflicht. Auch besitzt das Rabbinat die Entscheidungsgewalt in Fragen des Familienrechts, vor allem in Eheschließung oder –scheidung. Der Status quo ist nicht in Gesetzesform fixiert und kann so bis zu einem gewissen Grad auch neuen Gegebenheiten angepasst werden. Das Problem von „Religion und Staat“ ist in Israel vielmehr das Problem von „Religion, Nation und Staat“, da für viele Israelis jüdische Religion und jüdische Nationalität nicht zu trennen sind. Die Gründerväter sahen „in jüdisch-religiösen Traditionen ein wichtiges Ferment für die Herausbildung kollektiven Nationalbewusstseins“¹⁹⁰ Somit erfüllten jüdische Traditionen auch eine integrative Funktion. Ebenso ist die Mehrheit aller Juden in Israel der Überzeugung, „dass das Überleben des jüdischen Volkes in der Diaspora der jüdischen Religion zu verdanken“¹⁹¹ ist. „Religiöse Elemente wurden während der folgenden Jahrzehnte zu einem zentralen Bestandteil des nationalen Selbstverständnisses und der modernen jüdisch-israelischen Kultur.“¹⁹² Wichtige religiöse Ereignisse sind zum Beispiel die Beschneidung eines neugeborenen Knaben, die Aufnahme der 12 bzw. 13-jährigen in den Kreis der Erwachsenen (Bar-Mizwah bzw. Bat-Mizwah) oder die Heirat nach traditioneller jüdischer Zeremonie. Trotz ihrer integrativen Funktion hat die Religion auch eine Spaltungswirkung, die immer mehr zu Tage tritt. Die Gegensätze und Streitpunkte zwischen den Religiösen und Nichtreligiösen sind Ursache einer ansteigenden Polarisierung innerhalb der israelischen Gesellschaft. Der Status quo gerät in den letzten Jahren immer mehr unter Beschuss. Im Zuge verschiedener Modernisierungsprozesse und technologischen Fortschritts sowie einer stärkeren Betonung von Materialismus und Individualismus veränderte sich das Konsumverhalten wie auch die Lebensqualität an sich und ließ das Bedürfnis nach neuen Formen von Unterhaltung ansteigen. Heute fordern viele nichtreligiöse Juden die Öffnung von Geschäften und Einkaufszentren am Shabbat. Sie konsumieren Fast Food, was oft nichtkoscheres Essen bedeutet, informieren sich im Internet und Fernsehen über die neuesten Entwicklungen im Unterhaltungssegment und über angesagte Modetrends, wünschen Entertainment sieben Tage die Woche.¹⁹³ Die große Gruppe nichtreligiöser oder auch nichtjüdischer Zuwanderer aus der ehemaligen Sowjetunion erfordert ebenfalls eine Anpassung des Status quo an die neuen

¹⁸⁹ Vgl. Rebhun, S. 15.

¹⁹⁰ Timm, *Israel – Gesellschaft im Wandel*, S.72.

¹⁹¹ Benjamin Neuberger, *Staatsaufbau und politisches System*, In: Bundeszentrale für politische Bildung (Hg). Informationen zur politischen Bildung 278 : Israel (München: Franzis-Verlag, 2003), S. 17.

¹⁹² Timm, *Israel – Gesellschaft im Wandel*, S.72.

¹⁹³ Vgl. Rebhun, S. 15.

Verhältnisse. Die Neueinwanderer stärken ohne Zweifel das säkulare Bevölkerungselement. Die Juden unter den Immigranten, die in ihren Herkunftsländern oft keinerlei Bezug zu ihrer Religion hatten, sind nicht gewillt, sich den religiösen Vorschriften zu beugen und halten nicht selten an ihrer alten nichtreligiösen Lebensgestaltung fest. Auf der anderen Seite tendiert man in religiösen Kreisen zu einer strikteren Einhaltung der Gebote und die jüngere Generation lebt gesetzestreu nach dem jüdischen Gesetz als ihre Eltern. Das bereits erwähnte diskriminierende Verhalten der *aschkenasischen* Elite gegenüber den Einwanderern aus islamischen Ländern verschaffte den Ultra-Orthodoxen starken Zulauf. Die junge Generation der *Misrachim*, die gegen die Zurückweisung der Kultur ihrer Vorfahren rebelliert, kehrt in einigen Fällen ironischerweise nicht in die zerbrochene Welt des moderaten *sephardischen* Judentums zurück, „sondern zu der neuen Schas-Mischung, die die sephardischen religiösen Praktiken mit einer Ultraorthodoxie im *aschkenasischen* Stil kombiniert.“¹⁹⁴ Indem es sich weigerte, diesem traditionellen *sephardischen* Judentum einen Platz in der israelischen Identität einzuräumen, „schuf das säkulare Establishment eine ultra-orthodoxe Gegenreaktion ‚Zurück zur Religion‘ – eine zunehmend wichtige Quelle für die Vitalität von Schas.“¹⁹⁵

Seit Mitte der achtziger Jahre kommt es verstärkt zu Spannungen zwischen säkularen Israelis und den Vertretern orthodoxer und ultra-orthodoxer Auffassungen. „Die dem Zionismus bisher weitgehend ablehnend oder neutral gegenüberstehenden ultra-orthodoxen Juden beteiligen sich zunehmend an Knesset- und Gemeindewahlen und versuchen, die politische Entscheidungsfindung auf kommunaler Ebene und in der Regierung zu beeinflussen.“¹⁹⁶ Die säkularen Israelis beobachten diesen „Vormarsch der *Charedim*“ und das Erstarken von religiösen Parteien wie der ultra-orthodoxen *sephardischen* Schas-Partei mit Misstrauen und Besorgnis, denn sie sehen durch den religiösen Einfluss ihr Ziel eines modernen weltlichen Staates gefährdet. Unter den verschiedenen religiösen Diskussionen hat die gesetzliche Definition der Frage „Wer ist Jude?“ zentrale Bedeutung erlangt. Die pluralistische Auffassung der Linken, nach deren ziemlich ungenauen Definition jeder Jude ist, der sich als Jude bezeichnet, steht im Gegensatz zu der im Moment gültigen Regelung nach dem jüdischen Gesetz. Nach der *Halacha* ist Jude, wer von einer jüdischen Mutter geboren wurde oder im Sinne des jüdischen Gesetzes zum Judentum übergetreten ist. Diese Entscheidung zugunsten der Regeln des traditionellen jüdischen Gesetzes wurde Ende der fünfziger Jahre getroffen. Das Thema eines pluralistischen Judentums und die damit verbundene Anerkennung verschiedener Strömungen des konservativen und reformistischen Judentums erhält eine besondere Problematik in der Beziehung zur Diaspora, besonders zu den USA. Dort identifiziert sich die Mehrheit der Juden mit dem konservativen oder dem reformistischen Judentum. Die rabbinischen Vertreter dieser Strömungen fordern eine

¹⁹⁴ Jossi Klein Halevi, *Jüdische Identität in Israel nach der Rabin-Ära*, Israel & Palästina - Themenhefte 57, Deutsch-Israelischer Arbeitskreis für Frieden im Nahen Osten e. V. (Schwalbach: Wochenschau Verlag, 1999), S. 21.

¹⁹⁵ Ebd.

¹⁹⁶ Timm, *Gesellschaftsstrukturen und Entwicklungstrends*, S. 29.

Anerkennung der von ihnen durchgeführten Konversionen. Die fehlende Akzeptanz gegenüber nicht-orthodoxen Rabbinern ist laut dem *American Jewish Committee* ein wichtiger Punkt, der das amerikanische Judentum davon abhält, eine stärkere Bande mit Israel einzugehen.¹⁹⁷

Die Spannungen zwischen Säkularen und Ultra-Orthodoxen entladen sich gelegentlich in offenen Konfrontationen bis hin zu Gewaltbereitschaft. Ein Beispiel hierfür ist der Konflikt um die Bar-Ilan Straße in Jerusalem, der seit Jahren immer wieder im Blickpunkt der Öffentlichkeit steht, begleitet von großem Interesse seitens der Medien, und der sogar den Obersten Gerichtshof beschäftigte. Die Bar-Ilan Straße ist eine der Hauptverkehrsadern Jerusalems, die jedoch durch ein von Ultra-Orthodoxen bewohntes Viertel führt. Diese fordern seit Jahren die Abriegelung dieser Straße für den Durchgangsverkehr am Shabbat. Mitte der neunziger Jahre führte dies jeden Shabbat zu heftigen Auseinandersetzungen. Die Ultra-Orthodoxen lieferten sich regelmäßig Schlachten mit der Polizei oder den säkularen Anwohnern, die demonstrativ die Straße befuhren und damit die von den Ultra-Orthodoxen errichteten Straßenblockaden ignorierten. Die Auseinandersetzungen zwischen manchmal Tausenden von schwarz gekleideten Ultra-Orthodoxen mit den israelischen Polizisten reichten von Beschimpfungen, nicht selten mit Nazibetitelungen, bis hin zum Werfen von Steinen, was die Polizei teilweise mit Wasserwerfern beantwortete. Damit trat der „Kulturkampf“ an der Bar-Ilan Straße regelmäßig voll zu Tage. 1996 beschäftigte sich schließlich der Oberste Gerichtshof mit der Frage der Schließung der Bar-Ilan Straße am Shabbat. In ihrer Entscheidung mussten die Richter zwischen zwei Faktoren abwägen. Einerseits wurde die Verletzung der religiösen Gefühle der ultra-orthodoxen Anwohner berücksichtigt, auf der anderen Seite stand das Recht auf uneingeschränkte Bewegungsfreiheit der israelischen Bürger. Im Umkreis der Bar-Ilan Straße leben auch einige säkulare Anwohner, die sich durch die Abriegelung am Shabbat praktisch nicht aus ihrem Wohnviertel bewegen konnten, oder nur durch die Inkaufnahme von größeren Umwegen. Die Entscheidung endete mit einem Kompromiss. Die Bar-Ilan Straße sollte während der Gebetszeiten geschlossen werden und während der übrigen Zeit für den Autoverkehr geöffnet sein. Einige Jahre schien man sich mit dieser Einigung abzufinden, bis der Konflikt an der Bar-Ilan Straße im Juli 2003 erneut ausbrach. Vereinzelte ultra-orthodoxe Einwohner hatten immer wieder für eine komplette Abriegelung der Straße am Shabbat demonstriert, größere Bewegung kam in die ganze Angelegenheit jedoch im Zuge der Wahl von Uri Lupianski zum Bürgermeister von Jerusalem. Mit Uri Lupianski hat Jerusalem zum ersten Mal einen orthodoxen Bürgermeister. Diese Tatsache scheint in den Ultra-Orthodoxen Hoffnung auf Veränderung in der „Sache Bar-Ilan“ geweckt zu haben, denn es kam zu erneuten Demonstrationen. Dies nahmen junge Leute der radikal linken Meretz-Partei zum Anlass für eine provokative und fragwürdige Protestaktion. Im Juli 2003 fuhren sie in einer längeren Autoschlange demonstrativ langsam am Shabbat die Bar-Ilan Straße entlang, mit heruntergekurbelten Fenstern und voll aufgedrehten Stereoanlagen. Dies brachte die Situation erneut zur

¹⁹⁷ Vgl. Rebhun, S. 16.

Eskalation, wobei es zu gewalttätigen Ausschreitungen kam, in denen Polizisten von Steinen ultra-orthodoxer Juden verletzt wurden. Ein *charedischer* Junge, der Polizisten mit Steinen bewarf, wurde inhaftiert. Auch wenn die Aufregung sich wieder legte, führte dieser Ausbruch an Gewalt den Israelis wieder einmal schmerzhaft die verhärteten Fronten im „Kulturkampf“ und die Uneinigkeit in ihrer Gesellschaft vor Augen.

Obwohl der Eindruck entstehen kann, gibt es im „Kulturkampf“ keine klaren Trennlinien. Die israelische Gesellschaft lässt sich bei weitem nicht in einfach in Säkulare und Orthodoxe unterteilen. Eine große Mehrheit der Israelis sieht sich auf religiöser Ebene irgendwo zwischen den beiden Extremen angesiedelt. Ein großer Teil der Bevölkerung (40-45%) bezeichnet sich als Traditionalisten. Unter ihnen ist der Grad an religiöser Observanz unterschiedlich hoch, jedoch unterstützen sie den Status quo und lehnen mehrheitlich einen völlig weltlichen Staat ab.¹⁹⁸ Die modern-orthodoxen Juden sind im Allgemeinen zionistisch und dienen in der israelischen Armee, nehmen am „normalen“ weltlichen israelischen Alltag teil und integrieren ihre Religiosität in ein modernes Leben. Die zionistischen Orthodoxen fühlen sich mit dem Staat und seinen Symbolen eng verbunden, im Gegensatz zu den meisten Ultra-Orthodoxen, die den Staat Israel nicht anerkennen und den Zionismus als G'tteslästerung empfinden, da in ihrer Vorstellung eine Wiedergeburt des jüdischen Staates erst mit der Ankunft des Messias geschehen darf. Die Religion erweist sich somit sogar unter den gläubigen Juden als alles andere als ein einigendes Band.

5.5.1 *Baalei Tschuva* im israelischen Theater

Als *Baalei Tschuva* (hebr: „Rückkehrer in Antwort“ – „Antwort“ (Tschuva) bedeutet auch „Reue“, es handelt sich also um jemanden, der in Reue zurückkehrt), bezeichnet man Menschen, die sich von ihrem bis dahin nichtreligiösen Leben abwenden und sich der Religion zuwenden, wobei sie oft von einem Extrem ins Andere fallen und von einem sehr weltlichen oder sogar antireligiösen Leben in den „Schoß der Ultraorthodoxie“ fallen. Die komplexe und antagonistische Beziehung von Säkularen zu Religiösen in Israel liefert dem israelischen Theater wichtigen Spielstoff.

Israelische Schauspieler setzen ihre Talente oftmals entweder für die Religion ein oder verwenden es gegen jene, die in den religiösen Hafen zurückgekehrt sind. Die religiöse Gemeinschaft dringt mit Hilfe der *Baalei Tschuva* immer mehr ins Mediengeschäft ein. Diese helfen ihnen, dramatische Texte zu entwerfen, die vor allem für Fernsehspots verwendet werden. Das Ziel solcher „Werbekampagnen“ ist klar, dienen sie doch vor allem der Wahlpropaganda, der inneren Stärkung der religiösen Gemeinschaft und der Präsentation religiöser Blickwinkel vor der säkularen Gemeinschaft. Das weltliche Theater zeigt an dem Thema *Baalei Tschuva* großes Interesse und stellt das Phänomen der zum Glauben Zurückkehrenden in einem negativen Licht dar. Der *Baal Tschuva* wird als eine Person charakterisiert, deren Motivation aus Entfremdung von den Werten der Gesellschaft, in der er lebt, herrührt. Sein Verhalten wird somit also schädigend

für die zionistische „Zivilreligion“ empfunden. Die Bekehrung Nichtreligiöser wird auch vor allem deshalb als so negativ empfunden, da sich ihr Erfolg in nicht geringem Maße bei Jugendlichen zeigt. Seit den achtziger Jahren beschäftigen sich israelische Schauspieler immer wieder mit dem Thema der „Rückkehr“, oft in Form von *Stand-up Comedy*, die die Religiosität ins Lächerliche zieht. Eine der ersten Reaktionen des säkularen Theaters auf das Phänomen der „Rückkehrer“ ist das Stück „Trumpeldor 85“ (1985) von Shimon Zimmer. In dieser Satire taucht ein Charakter auf, der einen jungen Mann dazu bewegen möchte, in eine *Jeschiva* anstatt in die Armee einzutreten, also das Judentum über die „Zivilreligion“ des Zionismus zu stellen. Teile der Reden dieses Charakters in „Trumpeldor 85“ parodieren eindeutig Predigten des bekehrten Schauspielers Uri Zohar. Das Interesse an den „Rückkehrern“ ist vielleicht auch deshalb so stark ausgeprägt, da es unter Schauspielern selbst nicht selten zu solchen Bekehrungen kommt.¹⁹⁹

Ein jedem Israeli bekanntes Beispiel für die Rückkehr eines prominenten Schauspielers zur Religion ist der oben erwähnte Uri Zohar. Uri Zohar zählte vor allem in den sechziger und siebziger Jahren zu den berühmtesten Gestalten im israelischen Theater, Film, Fernsehen und Radio. Er war sowohl als Schauspieler als auch als Produzent erfolgreich und bekannt für Filme, in denen ein aufreibender Lebensstil, Spontaneität und schneidender Humor zentrale Themen waren. Privat war er für seine säkulare Lebenseinstellung bekannt und machte zeitweise Schlagzeilen durch Drogenmissbrauch. 1977 verlor die israelische Theater- und Filmwelt mit ihm eine ihrer schillerndsten Figuren, als er seinem säkularen Leben den Rücken kehrte und ultra-orthodox wurde.²⁰⁰ Heute tritt er immer noch regelmäßig im israelischen Fernsehen auf, nun aber, um für religiöse Parteien wie Schas Wahlpropaganda zu betreiben oder auf Veranstaltungen anderen Menschen die religiöse Spiritualität nahe zubringen.

5.5.2 Religion als Thema im israelischen Film

Das Erstarken religiöser Parteien in Israel und der steigende Antagonismus zwischen weltlichen und religiösen Juden in der israelischen Gesellschaft führten zu einigen Filmproduktionen, die die ultra-orthodoxe Gemeinschaft porträtieren. Diese Filme sind jedoch von säkularer Sichtweise geprägt, auch wenn manchmal Schauspieler, die in orthodoxer Umgebung aufgewachsen sind, in solchen Produktionen mitspielen.

„Der Dybbuk des heiligen Apfelfeldes“ (1997) von Yossi Somer ist eine moderne Adaption des klassischen „Dybbuk“ von Sholem Ansky und spielt im ultra-orthodoxen Jerusalemer Viertel Meah Shearim. Der Film handelt von der Macht der Liebe, die durch die Vereinigung der Seelen mit dem Göttlichen alle Widerstände überwindet. Der säkulare Hanan, auf der Suche nach seinen Wurzeln, trifft in Meah Shearim auf die ortho-

¹⁹⁸ Vgl. Neuberger, S. 18.

¹⁹⁹ Dan Urian, *Baalei Teshuva in Israeli Theatre*, Dan Urian und Efraim Karsh (Hg.), *In search of identity* (London: Frank Cass & Co., 1999), S.230ff.

²⁰⁰ Vgl. Kronish; Safirman, *Israeli Film*, S. 221.

doxe Leah. Beide wissen nicht, dass ihre Väter sie als Kinder einander versprochen haben, verlieben sich aber tatsächlich ineinander, können aber nur im Tod wirklich zueinander finden.²⁰¹

„Kadosh“ (1999) von Amos Gitai spielt unter *sephardisch* ultra-orthodoxen Juden, ebenfalls im Viertel Meah Shearim. Hier leben Meir und Rivka, die seit zehn Jahren miteinander verheiratet sind und deren Ehe kinderlos geblieben ist. Meir, der seine Frau innig liebt, wird von den Glaubensbrüdern in der Talmudschule unter Druck gesetzt und trennt sich schließlich von Rivka, um sich eine neue Frau zu suchen. Rivka, die ihre Fortpflanzungsfunktion nicht erfüllen konnte, muss sich in ihr Schicksal fügen.

Ein weiterer Film, der das Thema Religion aufgreift, ist „Time of Favor“ (2000) von Joseph Cedar, der die Gefahren von Fanatismus und religiösem Extremismus aufzeigt und unter den Siedlern in den besetzten Gebieten spielt.²⁰²

5.6 Auf dem Weg zur Amerikanisierung? Tendenzen einer Amerikanisierung der israelischen Gesellschaft

Seit Anfang der neunziger Jahre wird der Einfluss der USA auf die israelische Gesellschaft genauer beobachtet, immer häufiger wird auch der Begriff der „Amerikanisierung“ der israelischen Gesellschaft gebraucht. Die jüngste Publikation zu diesem Thema stammt von dem Kolumnist der israelischen Tageszeitung Ha'arez und Vertreter der „neuen“ Historiker und Postzionisten Tom Segev, der in seinem Buch „Elvis in Jerusalem“ (2003) bereits eine umfassende Amerikanisierung Israels in allen Lebensbereichen sieht. Diese Amerikanisierung hat in seinen Augen nicht nur die Massenkultur mit sich gebracht, sondern auch den Geist einer neuen Offenheit und Kompromissbereitschaft, also nicht nur McDonalds und Dunkin Donuts, sondern auch Tugenden wie Pragmatismus, Toleranz und Individualismus.

Er sieht durch die Amerikanisierung die gesellschaftliche Solidarität geschwächt und bemerkt, diese habe das Individuum zum Dreh- und Angelpunkt des Lebens gemacht. Dieser Individualismus steht gänzlich im Gegensatz zum ursprünglichen Ansatz des israelischen Zionismus. Nicht zu unterschätzen seien zudem die Konsequenzen der Einwanderungswelle aus der ehemaligen Sowjetunion auf den israelischen Alltag, die Kultur und die Politik, welche laut Tom Segev den postzionistischen Trend verstärkt.²⁰³

Der nicht zu übersehende Einfluss der USA auf Israel ging langsam und schrittweise vonstatten. Zur Zeit der Staatsgründung war das Land noch fast vollständig gegen einen solchen Trend. In der Tat war Israel durch die historischen und politischen Umstände zunächst mehr den Einflüssen der britischen und französischen Kultur ausge-

²⁰¹ Vgl. *The Dybbuk of the Holy Applefield*,
<http://www.filmhaus-bielefeld.de/lichtwk/filme/d/dybbukof.htm> (Zugriff am 28.2.2005)

²⁰² Vgl. Kronish; Safirman, S. 16.

²⁰³ Vgl. Tom Segev, *Elvis in Jerusalem – Die moderne israelische Gesellschaft* (Berlin: Siedler, 2003), S. 55ff.

setzt. Zwar nahm man schon in den sechziger Jahren gern finanzielle und militärische Hilfe aus Amerika an, war aber nicht sehr empfänglich für amerikanische Musik oder amerikanisches Essen und amerikanischen Sport, denn der dortige Lebensstil schnitt im Vergleich mit Europa, das man mit solider Tradition und reicher Kultur verband, noch denkbar schlecht ab. Diese Vorbehalte hielten sich allerdings nicht lange. 1968 ging das israelische Fernsehen auf Sendung, zunächst noch ohne Werbung, aber schon bald mit den ersten Werbespots. Im gleichen Jahr fing Coca-Cola an, seine Getränke auch in Israel zu vertreiben. Langsam akzeptierte man in Israel die USA und ihre Kultur, was auch dem Einfluss amerikanischer Volontäre zuzuschreiben ist, die nach Israel kamen, um im Kibbuz zu arbeiten. Ebenso beeinflusste die Immigration einiger amerikanischer Juden die Einstellung der Israelis zu den Vereinigten Staaten. Heute gibt es kaum amerikanische Produkte, die nicht in Israel zu bekommen sind und die Israelis haben viele amerikanische Angewohnheiten übernommen. Israel hat sich zu einer Konsumgesellschaft mit einem ausgeprägten amerikanischen Touch entwickelt, in der die High-Tech-Industrie das Sagen hat. *Shopping Malls* im amerikanischen Stil schießen vielerorts aus dem Boden und auch der Trend zum Leben im Vorort einer Großstadt findet Nachahmung. Allerdings reicht es in Israel noch nicht zu einem Häuschen im beschaulichen Vorort, weswegen als israelische Variante ein schickes Apartment in einem wohlhabenden Viertel eines Vorortes von Tel Aviv anzusehen ist.²⁰⁴ Das israelische Fernsehen zeigt amerikanische *Soap Operas* und natürlich zahlreiche Hollywoodfilme, aber auch Oprah Winfrey und andere amerikanische Talkmaster sind bekannte Gesichter. Als negativ ist der allgemein steigende Fernsehkonsum zu bewerten. In vielen israelischen Haushalten steht in jedem Zimmer ein Fernsehgerät, auch in den einzelnen Kinderzimmern. Israelische Kinder verbringen oft viel zu viel Zeit vor dem Fernsehapparat, sogar Kleinkinder werden zur „Ruhigstellung“ vor dem Gerät abgesetzt. Wird kein entsprechendes Kinderprogramm gesendet, so werden kurzerhand Kindervideos eingeschoben, mit denen die Kleinen stundenlang „berieselt“ werden. Auch wenn es sich dabei oft um kindergerechte Videos handelt, in denen zum Beispiel Begriffe erklärt werden, so ist die Anzahl der Stunden, die viele israelische Kinder vor dem Fernseher verbringen, relativ hoch. Kinder aus religiösen Familien allerdings verbringen im Allgemeinen nur sehr wenig Zeit vor dem Fernseher und in ultra-orthodoxen Kreisen überhaupt keine, da man dort meist keinen Fernsehapparat besitzt.

Die israelischen Medien zeigen allgemein deutliche Zeichen von Amerikanisierung, hier sei vor allem das Aufkommen von Lokalzeitungen und Lokalsendern erwähnt. Die ideologischen und parteifinanzierten Tageszeitungen der früheren Jahre wurden eingestellt. Nun werden in israelischen Zeitungen Themen wie Umweltqualität, Verbraucherschutz oder die örtliche Freizeitkultur behandelt. Der israelische Journalismus wurde von Journalisten beeinflusst, die in den USA lebten und dann in Israel neue Konzepte einführten. Heute bemühen sich die israelischen Journalisten, dem Leser die „wahre Ge-

²⁰⁴ Vgl. Yossi Melman, *The new Israelis: an intimate view of a changing people* (New York: Carol, 1992), S. 211ff.

schichte“ zu präsentierten, wobei persönliche Berichte oft an die Stelle politischer Berichterstattung rücken. Diese Konzentration auf das eigene Umfeld ist für Tom Segev der „entscheidenste(n) und augenscheinlichste(n) Beweis für die Amerikanisierung der israelischen Öffentlichkeit.“²⁰⁵

Unerwähnt bleiben bei Tom Segev allerdings einige negative Entwicklungen, wie die zusehends schneller voranschreitende Verarmung der Unter- und Mittelschicht und die immer größere Kluft zwischen arm und reich und die Tatsache, dass in Israel immer mehr Kinder unterhalb der Armutsgrenze aufwachsen müssen. Durch die Hervorhebung der Amerikanisierung wird der Aspekt vernachlässigt, dass Israel durch den großen Anteil der *Misrachim* in der Bevölkerung genauso mediterran und levantinisch geprägt ist. Außerdem sind manche Trends eher einer allgemeinen Globalisierung zuzuschreiben und nicht immer einem direkten Einfluss der Vereinigten Staaten.

So sind Tendenzen einer Amerikanisierung in Israel tatsächlich vorhanden, jedoch gibt es in Israel auch andere Trends und zeigen dortige Diskussionen um die Frage, ob Israel dem Orient oder Europa zuzuordnen sei, dass Tom Segevs Einstellung teilweise auf recht einseitiger Betrachtungsweise beruht. Diese Art von einseitiger Darstellung ist oft typisch für die Fraktion der „neuen“ Historiker, die, wie schon im Kapitel über die Schoah in der israelischen Gesellschaft erwähnt, die israelische Öffentlichkeit durch provozierende Thesen herausfordert. Trotz aller Beweise, die Tom Segev für seine These der Amerikanisierung aufführt, lenkt er doch selbst in seinem Buch ein, dass „die Geschichte der Amerikanisierung Israels noch nicht geschrieben“²⁰⁶ ist.

²⁰⁵ Tom Segev, *Elvis in Jerusalem – Die moderne israelische Gesellschaft* (Berlin: Siedler, 2003), S. 74.

²⁰⁶ Ebd., S. 55.

6 Arabische Minderheit in Israel

6.1 Lebenssituation, Entwicklungen und Frage nach Identität

Die arabisch-palästinensischen Bürger Israels unterscheiden sich von der jüdischen Bevölkerung „durch Religion und Geschichte, Sprache und Kultur, Familienbande und Lebensweise.“²⁰⁷ Sie stellen mit 1,3 Millionen Menschen (2003) bei einer Gesamtbevölkerung von ungefähr 6,7 Millionen (2003) einen wichtigen demographischen, wirtschaftlichen, politischen und sozialen Faktor für die Entwicklung des Landes dar. Die arabische Bevölkerung war nie eine homogene Gruppe. Etwas mehr als 80% der Araber sind Muslime und jeweils um die 9% sind Drusen oder Christen. Zusätzlich bestehen Unterschiede in den Lebenseinstellungen der Religiösen und Säkularen, der Wohlhabenden und Armen sowie der dörflichen und städtischen Bevölkerung. Eine weitere Gruppe sind die halbnomadischen Beduinen. Ihr Zusammengehörigkeitsgefühl schöpfen die arabischen Staatsbürger Israels vor allem aus ihrer nationalen Zugehörigkeit zum palästinensischen Volk sowie aus dem Bewusstsein, als Minderheit in einem jüdisch geprägten Staat zu leben.²⁰⁸

Junge Araber ähneln nicht selten ihren jüdischen Altersgenossen in Kleidung und Auftreten. Sie hören teilweise dieselbe Musik, lieben dieselben Filme und nehmen nicht selten am regen städtischen Nachtleben teil, sprechen meist fließend Hebräisch und versuchen, sich an den westlichen israelischen Lebensstil anzupassen. Dennoch bleibt zwischen jungen Arabern und jungen Juden Israels eine Kluft durch ihre unterschiedlichen historischen Wurzeln erhalten, die noch verstärkt wird durch den jüdischen Charakter des israelischen Staates und den anhaltenden israelisch-palästinensischen Konflikt.²⁰⁹

Israelische Araber sind vom Dienst in der israelischen Armee befreit. Diese Regelung beruht auf gegenseitigem Einvernehmen: Israel wollte keine Araber rekrutieren, die im Verdacht stehen, dem israelischen Staat gegenüber nicht loyal zu sein und die Araber wollten nicht mit dem Dilemma konfrontiert werden, einem Staat zu dienen, der sich im Krieg mit ihren arabischen Brüdern und Schwestern befand. Einige kleine Gruppen unter den israelischen Arabern werden jedoch ermutigt, sich freiwillig für die israelische Armee zu melden. Die Beduinen, die durch ihr nomadisches Leben abseits der restlichen arabischen Bevölkerung leben, sind schon seit langer Zeit eine präsente Gruppe im israelischen Militär. Auch die drusische Gemeinschaft, die sich in ihrem geheimge-

²⁰⁷ Timm: *Gesellschaftsstrukturen und Entwicklungstrends*, S. 26.

²⁰⁸ Vgl. Ebd.

²⁰⁹ Vgl. Ebd.

haltenen, dem Islam nahestehenden Glauben von der übrigen Bevölkerung absondert, dient in der israelischen Armee.²¹⁰

Ein Faktor, der positive Entwicklungen hemmt, ist der seit 1948 deutlich verringerte Landbesitz der arabischen Bevölkerungsgruppe. Bis in die siebziger Jahre hinein wurden viele arabische Böden durch den israelischen Staat enteignet. Weiterhin wurde der Erwerb von israelischem Grund für arabische Bürger erschwert. Dadurch ist ein Rückgang der in der Landwirtschaft tätigen israelischen Araber zu verzeichnen.²¹¹ Der Oberste Gerichtshof in Israel verkündete jedoch kürzlich in einem Urteilspruch, dass Gleichheit jedes staatliche Handeln beherrschen sollte. In dem Urteil forderte der vorsitzende Richter Barak die *Jewish Agency* auf, den Antrag einer jungen arabischen Familie, die in einer auf Bauland der *Jewish Agency* neu errichteten Gemeinschaftssiedlung in der Nähe von Hadera ein Haus kaufen wollte, auf Grundlage des Gleichheitsgrundsatzes noch einmal zu überdenken. Die Genossenschaft, der die *Jewish Agency* das Bauland übergab, hatte die Familie aufgrund ihrer arabischen Herkunft als Käufer abgelehnt und ihnen vorgeschlagen, sich doch in einem in der Nähe liegenden Dorf mit arabischem Bevölkerungsanteil niederzulassen. Die neue Gemeinschaftssiedlung sollte jüdischen Familien vorbehalten bleiben. Eine Genossenschaft, die solche Gemeinschaftssiedlungen gründet, hat das gesetzlich garantierte Recht, die Familien auszuwählen, die sich dort niederlassen. Daraufhin hatte sich die arabische Familie an den Obersten Gerichtshof gewandt. Im historischen Gesamtzusammenhang muss dieses Urteil des Obersten Gerichtshofes als bemerkenswert angesehen werden, unternahm man damit doch den ersten Schritt eines noch langen Weges.²¹²

Positive Entwicklungstrends ergeben sich aus dem Einfluss der Modernisierung der jüdisch-israelischen Gesellschaft. So wird eine wachsende soziale Mobilität gefördert. Traditionelle Familienstrukturen lösen sich auf, die Zahl der berufstätigen arabischen Frauen steigt und auch der allgemeine Bildungsstand erhöht sich. Über 20% der Araber verfügen heute über eine Schulausbildung von mehr als 13 Jahren, im Jahr 1985 waren es nur 8,5%. Auch die Zahl der Hochschulabsolventen steigt. Eine wachsende Zahl arabischer Frauen engagiert sich in der Politik. Die erste Frauenorganisation der israelischen-arabischen Gemeinschaft wurde 1992 gegründet und forderte härtere Maßnahmen gegen kriminelles, gewalttätiges Verhalten im Bereich „Familienehre“. Viele Araber fanden Arbeitsplätze bei jüdischen Arbeitgebern, was den Kontakt zwischen den beiden Gemeinschaften erhöhte und sie dazu zwang, sich durch täglichen Umgang mit der Situation anzufreunden, in Zukunft Seite-an-Seite zu leben.²¹³ Durch all diese Entwicklungen stellt sich für die israelischen Araber die Frage nach ihrer Identität. Diese sehen die meisten arabischen Staatsbürger als eine doppelte Identität, denn sie fühlen sich auf der einen Seite, politisch und rechtlich, als Staatsangehörige Israels und auf der anderen Seite in kultureller und nationaler Hinsicht als Palästin-

²¹⁰ Vgl. Melman, S. 166.

²¹¹ Vgl. Timm, *Gesellschaftsstrukturen und Entwicklungstrends*, S. 26.

²¹² Vgl. Segev, S. 79ff.

ser. Viele bezeichnen sich als „palästinensisch-israelisch“ oder „Palästinenser in Israel“, ein Viertel sieht sich als „arabisch-israelisch“ und nur 6% definierten ihre vorrangige Identität in einer Umfrage im Jahr 2001 als „israelisch“. Seit Ende der siebziger Jahre hat sich der Einfluss des islamischen Fundamentalismus unter den israelischen Arabern erhöht und verbindet sich mit dem allgemeinen Anstieg eines religiösen Identitätsgefühls.²¹⁴

Der Friedensprozess und die 1992 gewählte Regierung unter Jizchak Rabin hatten in den arabischen Staatsbürgern große Hoffnungen geweckt. In der Tat verbesserten sich ihre Bedingungen unter der Rabin-Regierung deutlich. Zwei arabische Bürger wurden zu stellvertretenden Ministern ernannt und erstmals wurde ein arabischer Knessetabgeordneter Mitglied des Staatskontrollausschusses. Die größte arabische Stadt Nazareth wurde als Touristengebiet staatlich gefördert, die Ausstattung arabischer Schulen verbessert und kinderreiche arabische Familien in der Förderung den jüdischen Familien gleichgestellt. Doch das Ende der Osloer Friedensbemühungen, der Ausbruch der Al-Aksa-Intifada und der Aufstieg des Likud setzten diesen Entwicklungen bald ein Ende. Einige der von Jizchak Rabin eingeleiteten Schritte wurden gar wieder zurückgenommen. Die jüdisch-arabischen Differenzen werden wohl in näherer Zukunft die gesellschaftlichen und politischen Befindlichkeiten Israels wieder stärker beeinflussen.²¹⁵

6.2 Arabische Kultur in Israel

Die Kultur der Araber in Israel ist so vielseitig und traditionsreich, dass sie eigentlich eine eigene ausführliche Behandlung verdient hat. Da dies aber den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde, werde ich versuchen, im Folgenden zumindest einen Einblick in die arabische Kultur in Israel zu geben, wobei der Schwerpunkt meiner Ausführungen darauf liegt, die Schwierigkeit ihrer Positionierung innerhalb der israelischen Gesellschaft aufzuzeigen. Zusätzliche Erwähnung finden Bemühungen um einen kulturellen Dialog zwischen Juden und Arabern.

Obwohl die israelischen Araber sich als integralen Teil des palästinensischen Volkes sehen, haben ihr ständiger Kontakt mit Israel und der nationalen jüdischen Kultur, ihre israelische Staatsangehörigkeit und ihre relativ geringe Verbindung mit dem Rest des palästinensischen Volkes zu einer speziellen kulturellen Positionierung geführt, die sie von den Palästinensern in den besetzten Gebieten unterscheidet. Ihre Identität als israelische Palästinenser entspringt einem Gefühl des Andersseins und der Einzigartigkeit. Ihre Position im Hinblick auf eine nationale Kultur ist deshalb von einem Dualismus geprägt. Einerseits bestehen sie auf ihrer Autonomie und ihrem Selbstverständnis als Araber und darauf, die israelische Variante einer übergeordneten palästinensischen Identität zu sein. Auf der anderen Seite steht die Forderung nach einer Präsenz und

²¹³ Vgl. Melman, S. 168.

²¹⁴ Vgl. Timm: *Gesellschaftsstrukturen und Entwicklungstrends*, S. 27.

²¹⁵ Vgl. Ebd.

Legitimierung innerhalb der israelischen Kultur und somit der Anspruch, eine palästinensische Variante innerhalb der israelischen Gesellschaft zu sein. Dies findet zum Beispiel seinen Ausdruck in der Literatur der israelischen Araber. Die israelisch-arabischen Schriftsteller stehen zwischen zwei Polen und fordern Legitimierung von beiden Seiten. Dabei geht ihr persönlicher und kollektiver Kampf um das Problem ihrer Identität weiter. Die Intifada hat die israelisch-arabischen Autoren der palästinensischen Seite näher gebracht, aber Trends gehen auch in eine Richtung, die darauf schließen lassen, dass ein Teil der Antwort zu diesem Problem auf der israelischen Seite zu finden ist.²¹⁶ Für die Autoren stellt sich vor allem die Frage, in welcher Sprache sie schreiben. Einige schreiben in Arabisch für arabische Leser (das bedeutete vor allem in früheren Jahren auch für die jüdischen Einwanderer aus arabischen Ländern), andere in Arabisch und Hebräisch. Der Rest der arabischen Welt hat ebenfalls die Literatur der israelischen Araber „entdeckt“ und so werden viele Bücher dieser Schriftsteller außerhalb von Israel in arabischen Ländern veröffentlicht, vor allem in Ägypten. Viele israelische Araber veröffentlichen in arabischen Zeitungen und Zeitschriften.²¹⁷ Sich von Israel distanzierend ist die israelisch-arabische Literatur in arabischer Sprache oft charakterisiert von starker Opposition und vom Thema des Widerstandes, der versucht, die vorherrschende Kontrolle der Juden zu untergraben. Doch eine Gruppe von Dichtern und Autoren, die sich entschlossen hat, auf Hebräisch zu schreiben, repräsentiert eine Position, mit der sie sich selbst innerhalb der israelischen Gesellschaft ansiedeln. Die kulturpolitische Bedeutung der Benutzung der hebräischen Sprache ist eigentlich ein Versuch, die hebräische Sprache zu „ent-judaisieren“, sie mehr israelisch und weniger jüdisch zu machen. Mit anderen Worten haben kulturelle Aktivitäten, die eine palästinensische Israelität ausdrücken, eine Konsequenz für die israelische Kultur: sie fügen der nationalen Kultur eine nichtjüdische Variante hinzu und fechten so die jüdische Exklusivität dieser Kultur an.²¹⁸

Ganz allgemein kämpfen die israelischen Araber in Israel um die Anerkennung ihrer Kultur. Einige positive Entwicklungen, vor allem auch im Bereich des arabischen Theaters, bewirkte Shulamit Aloni, in den achtziger Jahren Bildungsministerin von Israel. Sie war die Parteivorsitzende der RATZ-Partei (heute Merez-Partei), einer extrem links gerichteten Partei, die mit der Arbeiterpartei eine Koalition bildete. Sie war gegen eine Vermischung von Staat und Religion, starke Gegnerin der religiösen Parteien, Feministin und für einen Dialog und Friedensprozess mit den Palästinensern. In diesem Zusammenhang setzte sie sich auf für die Belange der israelischen Araber ein und erkannte deren Bedürfnis nach einer arabischen Identität. Deshalb gab sie die notwendige Unterstützung, die noch heute von der Regierung weitergeführt wird. So konnte zum Beispiel „Haifas Arabisches Theater in Israel“ gegründet werden. Eine weitere wichtige

²¹⁶ Vgl. Motti Regev, *Popular music and national culture in Israel*, (Berkeley: University of California Press, 2004), S. 23.

²¹⁷ Vgl. Ami Elad-Bouskila, *The Quest for Identity: Three Issues on Israeli Arab Literature*, Wolfgang Freund (Hg.), *L' emergence d'une nouvelle culture méditerranéenne* (Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2000), S. 195ff.

Kultureinrichtung ist das jüdisch-arabische Kulturzentrum *Beit Hagefen* in Haifa. Das *Beit Hagefen* – ein kommunales, nationales und internationales Zentrum – wurde 1963 gegründet, um einen Ort der Begegnung für soziale und kulturelle Beziehungen zwischen Juden und Arabern zu schaffen und um gegenseitiges Verständnis zu fördern und sich für Koexistenz stark zu machen. Es wird von der Stadt Haifa, dem Ministerium für Bildung, Kultur und Sport, dem Ministerium für Auslandsbeziehungen und von privaten Spenden finanziert. Es gibt eine Bibliothek, eine Kunstgalerie, ein arabisches Theater, verschiedene Gruppenaktivitäten, einen Frauenclub und Kulturarbeit mit Kindern. Besondere Veranstaltungen sind „Der Monat des arabischen Buchs und der arabischen Kultur“ und das Chanukka-Weihnachts-Ramadan-Festival. Das *Beit Hagefen* unterhält zudem enge Beziehungen zu Kulturorganisationen in der arabischen Welt.²¹⁹

Auch die israelisch-arabischen Schauspieler haben mit dem Problem der doppelten Identität zu kämpfen und sind im Zwiespalt zwischen ihrer Verbundenheit mit dem israelischen Staat und ihrer Rolle in der israelischen Gesellschaft einerseits und ihrer Loyalität zu den palästinensischen Glaubensbrüdern andererseits, denen gegenüber sie ein Gefühl des Betrugs empfinden. Dieser Konflikt zeigt sich auch in der Entwicklung zweier sehr bekannter arabisch-israelischer Schauspieler: Bassam Zo'amat und Mohammed Bakri, die beide jahrelang und erfolgreich auf hebräischen Bühnen und im israelischen Fernsehen, in TV-Serien und Fernsehshows, zu sehen waren. Dann, von pro-palästinensischen Gefühlen geleitet, zogen sie sich Mitte der neunziger Jahre fast demonstrativ von der israelischen Bühne zurück, um in Ost-Jerusalem in der nationalistischen palästinensischen Theatergruppe „Al-Kasaba“ zu spielen.²²⁰

Im Bereich Bibliothekswesen zeigen sich Anfänge eines Dialogs zwischen Arabern und Juden. Für arabische und hebräische öffentliche Bibliotheken gibt es eine private Organisation, *Za'ad Iti* (frei übersetzt: „Geh mit mir“), die zum Ziel hat, eine Verbindung zwischen den beiden Gemeinschaften über die öffentlichen Bibliotheken zu schaffen. Die Organisation der Projekte wird von einigen sehr engagierten Drusen übernommen. *Za'ad Iti* stellt private finanzielle Mittel bereit, mit deren Hilfe öffentliche Bibliotheken Dialogprojekte veranstalten können.

Dass man in Israel die Wichtigkeit einer eigenständigen Kultur der israelischen Araber erkannt hat, zeigt der Posten eines arabischen Abgeordneten für arabische Kultur, den es seit einigen Jahren innerhalb des Ministeriums für Bildung, Kultur und Sport gibt. Mit Ausnahme der öffentlichen Bibliotheken ist Chouri Mouafak, der derzeitige Inhaber dieser Position, für den gesamten arabischen Kulturbereich zuständig.

²¹⁸ Vgl. Regev, S. 24.

²¹⁹ Vgl. *Beit Hagefen*, <http://www.haifa.gov.il/beit-hagefen/about.html>, (Zugriff am 2.3.2005)

²²⁰ Vgl. Arab Theatre in Israel, <http://www.mfga.gov.il/mfa/go.asp?> (Zugriff am 2.3.2005)

7 Subkulturen und multikulturelle Gesellschaft - Auf dem Weg zu einer nationalen israelischen Identität und Kultur?

7.1 Auflösung alter Ideale, gesellschaftliche Trennlinien und Globalisierungstrends

Das Ideal des Schmelztiegels der zionistischen Gründerväter muss nach eingehender Betrachtung der verschiedenen Entwicklungen in der israelischen Gesellschaft seit der Staatsgründung als ein gescheitertes Konzept betrachtet werden. Nach dem Einsetzen des politischen Protests der *Misrachim* führten alle weiteren Entwicklungen, verstärkt vor allem durch die nachfolgenden Masseneinwanderungen der äthiopischen Juden und der Einwanderer aus der ehemaligen Sowjetunion, nur zur weiteren Auflösung dieser alten Ideale. Die Ideen und Ziele der Zionisten waren bedeutsam für die damalige Zeit, halfen sie doch beim Aufbau des neuen Staates, sowohl in bezug auf den Aufbau institutioneller Strukturen, die Fruchtbarmachung des Bodens – das Ziel der Zionisten, die „Wüste zum Blühen“ zu bringen – und den nationalen Zusammenhalt des *Jischuv* und der Bevölkerung des jungen Staates. Das Ideal einer homogenen israelischen Gesellschaft, bzw. einer Verschmelzung der Juden aller Welt zu einer einzigen jüdischen Nation und dem damit verbundenen Abschütteln des Diaspora-Erbes, ging mit der Vorstellung einher, dass Israel als eine nationale kulturelle Gesellschaft auch eine eigene Kultur besitzt. Diese sollte sich Idealerweise in den von Shmuel Eisenstadt beschriebenen, durch die Einwanderung ins Land Israel freigesetzten, kreativen Quellen als jüdisch kulturelle Renaissance äußern. Da dies nicht geschah, musste eine „Israelität“ gewissermaßen konstruiert werden, sollte sie sich doch eindeutig von der traditionellen *Schtetl*-Kultur der Diaspora abheben. Durch das Selbstverständnis der Zionisten als Europäer stellte man sich unter dieser Kultur eine „hebräisierte“ westeuropäische Kultur vor, die zudem die Stärke des neuen unabhängigen Juden, versinnbildlicht in der Figur des „neuen Hebräer“, zum Ausdruck bringen sollte. Da die Kulturen der verschiedenen Immigranten, die über die Jahre ins Land kamen, mannigfaltig waren in ihren Inhalten und Bedeutungen, war der Versuch einer Konstruktion von „Israelität“ eine Quelle ständigen ideologischen Wettbewerbs und Kampfes.

Stark zutage traten Veränderungen nach einer langen Periode des inneren Zusammenhalts und gemeinsamer Verantwortung in anbetracht der Schwierigkeiten des Aufbaus der Nation, der Absorption und Immigration und der wirtschaftlichen Entwicklung. All diese Prozesse fanden statt, während das Land sich militärischer Bedrohung oder anderen Notsituationen gegenüber sah. Nach der Konsolidierung der institutionellen Strukturen breitete sich ein Gefühl von Sicherheit und wirtschaftlichem Wohlstand aus.

Im Anschluss an die Friedensvereinbarungen mit Ägypten und einer offensichtlich beginnenden Aussöhnung mit der arabischen Welt, die 1979 begann und zum Oslo-Abkommen mit der palästinensischen Autonomiebehörde und zum Friedensvertrag mit Jordanien führte, gab es nun vermehrt nach innen gerichtete Bemühungen um die Formung eines israelischen Lebensstils und um den Charakter der jüdischen Nation und seines Landes. Die Ziele dieser Bemühungen waren die Erreichung von mehr persönlicher Freiheit und Unabhängigkeit und weniger religiösem Zwang. Das Erstarken ethnisch orientierter politischer Parteien, zuerst von Seiten der *Misrachim* und später der politische Einfluss der Immigranten aus der ehemaligen Sowjetunion, waren ein politischer Ausdruck dieser Tendenzen. Dieselben Entwicklungen waren im kulturellen Bereich zu beobachten, zum Beispiel durch die Abnahme der Bedeutung der Jugendbewegungen und der Werte, für die sie standen – Einfachheit, die Werte der Arbeit und das Ideal des Kollektivs – zugunsten westlicher Formen des Entertainments und deren Betonung von Materialismus und Individualismus. Weitere Aspekte der einsetzenden Veränderung waren die vermehrte Zahl an Wehrdienstverweigerern und darauf folgend Verweigerern der Reserve, der geschwächte Status der Kibbuzim, die ansteigenden Bemühungen der Säkularen um eine Änderung des Status quo bezüglich der religiösen Angelegenheiten sowie der allgemeine Versuch, den Einfluss der Religion auf das öffentliche Leben Israels einzudämmen.²²¹

Eine weitere Entwicklung, der fortschreitende Prozess der Globalisierung, hatte verschiedene Auswirkungen auf die unterschiedlichen ethnischen Gruppen. Der Staat Israel ist seit seiner Gründung globalen, vor allem westlichen Einflüssen unterworfen. Massenmedien, Sport, Kultur, Freizeit und auch das Rechtswesen weisen eine deutliche westliche Orientierung auf. Die durch die Globalisierung verstärkten westlichen Einflüsse führen in Israel zu mehr Materialismus, Individualismus, Konsumorientiertheit und Pragmatismus.²²² Diese Charakteristika zeichnen in hohem Maße die heutige *Sabra*-Generation aus, die somit im Gegensatz steht zu den *Sabres* der *Palmach*-Generation, die die Verwirklichung des Bildes vom „neuen“ Hebräer der Gründergeneration darstellten. Die Globalisierung verringert die gesellschaftliche Solidarität und lässt Klassenunterschiede stärker in den Vordergrund drängen. Sie vervielfacht die Möglichkeiten und Chancen der Menschen mit know-how, Initiative und Beziehungen und benachteiligt die unteren Schichten, deren Gehälter gekürzt werden und deren Arbeitsplätze von billigen ausländischen Arbeitskräften bedroht sind. Von diesen Einflüssen profitieren somit vor allem die säkularen, bessergestellten *Aschkenasim*, während traditionelle *Misrachim* und andere ethnische Gruppen der unteren Schichten eher von den Nachteilen betroffen sind. In Israel vergrößert Globalisierung soziale und ethnische Ungleichheiten. Diese Situation hat nur noch wenig gemein mit dem ehemaligen Schmelztiegelkonzept, das, in Anlehnung an die sozialistischen Werte der Pioniere, auch die soziale Gleichheit aller Mitglieder der Gesellschaft vorsah. Der Friedensprozess hat paradoxerweise ähnliche Auswirkungen. In Zeiten militärischer Bedrohung

²²¹ Vgl. Rebhun, S. 14f.

rückte die jüdische Bevölkerung näher zusammen, der Kriegszustand mobilisierte das Zusammengehörigkeitsgefühl und ließ innergesellschaftliche Probleme in den Hintergrund treten. Wie schon erwähnt ließen die Friedensvereinbarungen mit Ägypten und Jordanien sowie das Oslo-Abkommen die gesellschaftlichen Trennlinien offener werden und die westlichen Einflüsse ansteigen. Jetzt zeigte sich deutlich, wie wenig homogen die israelische Gesellschaft tatsächlich war. Individuelle und Gruppeninteressen traten verstärkt in den Vordergrund.

Der Ausbruch der Al-Aksa Intifada im Herbst 2000 ließen diese innergesellschaftlichen Differenzen wieder stärker in den Hintergrund treten. Da viele Israelis ob der terroristischen Gefahr wieder auf „nationale Einheit“ pochen, werden die aufgestauten ethnisch-kulturellen, politischen und sozialen Konflikte nicht mehr, wie noch in den neunziger Jahren, als „höchst gesellschaftsrelevant und die Zukunft prägend wahrgenommen“²²³. Stattdessen bestimmt wieder ein hohes Sicherheitsdenken die israelische Gesellschaft.

7.2 Aufsplitterung in Gruppenidentitäten

Durch Prozesse der sozialen und kulturellen Assimilation verkleinerten sich über die Jahre die ethnischen Dimensionen innerhalb der israelischen Gesellschaft. Anstatt jedoch, wie von den Zionisten geplant, in einem einzigen Schmelztiegel aufzugehen, sind mehrere Gruppenidentitäten in der israelischen Gesellschaft auszumachen. Innerhalb dreier großer Gruppen wurden die einzelnen Galut-Identitäten weitgehend in eine gemeinsame israelische Identität transformiert. Sie teilen die israelische Gesellschaft in *Aschkenasim*, *Misrachim* und Juden gemischter Herkunft. Die Gruppe der *aschkenasischen* Juden vereint Juden aus Russland, Polen, Rumänien, Ungarn, Tschechien, Slowakeyen sowie aus anderen europäischen Ländern und Nordamerika. Innerhalb dieser großen Gruppe unterschiedlicher Herkunftsländer entwickelte sich eine gemeinsame *aschkenasische* Identität, unterstützt durch ihr Zugehörigkeitsgefühl zur europäischen Kultur und durch Heirat von Juden aus *aschkenasischen* Ländern untereinander. Auch gehören sie mehrheitlich den oberen Schichten und an, fühlen sich als dominante Gruppe und tendieren in der Politik, zumindest unter den Säkularen, zur Unterstützung der Linken und der Arbeitspartei. Assimilation unter den *Misrachim* ist indessen weniger ausgeprägt, da unter ihnen ethnisches Brauchtum noch eine größere Rolle spielt. Außerdem besteht eine Trennung zwischen den *Misrachim*, die den Aufstieg in die Mittelklasse geschafft haben und dem größeren Teil der *Misrachim*, die noch den unteren Schichten angehören. Weiter unterteilen sie sich in Unterstützer der Schas-Partei und Nicht-Schas-Wähler. Trotz dieser Unterschiede eint sie ein Gefühl der Benachteiligung gegenüber den *Aschkenasim*, ihre Neigung, die Arbeitspartei für die ethnische Kluft verantwortlich zu machen, sowie die mehrheitliche politische Unterstützung des Likud-Blocks. Israelis gemischter Herkunft fühlen sich keiner ethnischen Gruppe besonders zugehörig und tendieren dazu, sich als die wirklichen Israelis zu betrachten.

²²² Vgl. Smooha, S. 66.

Die Israelis gemischter Herkunft neigen in Kultur, Lebensstil und Wertvorstellungen eher den *Aschkenasim* zu. Nach der zionistischen Vorstellung einer „Fusion der Exile“ sollte diese Bevölkerung eigentlich die aktivste, dynamischste und einflussreichste Gruppe darstellen, in Wahrheit ist sie aber die kleinste und am wenigsten markante Gruppe.²²⁴ Zusätzlich zu diesen drei großen Gruppen unterteilt sich die israelische Gesellschaft in weitere Sektoren oder Gruppenidentitäten, die in dieser Arbeit bereits ausführlicher behandelt wurden. Dazu gehört die Gruppe der „russischen“ Immigranten, die ihre „russische Kulturinsel“ bewahren wollen, die Äthiopier, die *aschkenasischen* Ultra-Orthodoxen, welche in eigenständigen Gemeinschaften leben und ihre eigenen Institutionen unterhalten und die *sephardische* Schas-Partei, die einen separaten Sektor für traditionelle *Misrachim* aus der Arbeiterklasse aufbaut. Weiterhin stellen die Kibbuzim einen autonomen Sektor dar und natürlich die arabische Minderheit mit ihren eigenen Ortschaften, Einrichtungen und ihren Forderungen nach kultureller Selbstbestimmung und Autonomie. Für die israelischen Araber, vor allem die Muslime, spielen tradiertes Brauchtum und religiöse Überlieferung – ähnlich wie bei den *Misrachim* – nicht selten eine wichtige Rolle.

Betrachtet man diese Segmentierung der israelischen Gesellschaft in verschiedene Gruppenidentitäten, kommt man zu dem Schluss, dass, trotz der Zunahme eines sich auf Israel beziehenden Nationalgefühls und Patriotismus, die israelische Gesellschaft durch die Vielzahl an zusammengeführten unterschiedlichen Diasporagruppen und den jüdisch-arabischen Konflikt auch weiterhin in sich gebrochen sein wird.

Bei der Frage, ob es sich bei der israelischen Gesellschaft um eine multikulturelle Gesellschaft handelt, drängt sich einem indes eher der Gedanke an eine Gesellschaft mit einer Vielzahl an Kulturen oder eine Multi-Subkulturelle Gesellschaft auf. Auch stellt sich die Frage, ob eine kollektive israelische Identität bzw. eine nationale kulturelle Identität auszumachen ist. Diese Fragen sollen im folgenden Kapitel anhand einer kurzen Analyse der populären Musik in Israel erörtert werden.

7.3 Musikkulturen in Israel

Vor allem im Jahr 1998, als man den 50. Jahrestag des israelischen Staates feierte, stellte sich die Nation die Frage nach der Existenz einer nationalen israelischen Kultur. Die Radiosender Israels sprangen auf diesen Zug auf und mobilisierten auf jedem Sender die Hörer zur Teilnahme an Telefonabstimmungen zum „beliebtesten israelischen Lied aller Zeiten“, „besten israelischen Song“ oder zur „Hitparade der erfolgreichsten israelischen Songs“. CDs mit den beliebtesten Songtiteln der letzten 50 Jahre waren der Renner in den Musikgeschäften. Diese erfolgreichen CD- und Hörerprojekte sind ein Zeichen dafür, dass die Musik ein wichtiges Feld ist, in dem sich am deutlichsten die Definition einer neuen Kultur herausbildet. In Israel sind viele Menschen der

²²³ Timm, *Israel- Gesellschaft im Wandel*, S. 279.

²²⁴ Smoocha, S. 68f.

Meinung, dass gerade die israelische Musik eine *Israeliness* aufweist. Doch im Musikbereich gibt es einen großen Wettbewerb zwischen verschiedenen Musik-Genres und Musikstilen, die die Musikkulturen von Juden aus unterschiedlichsten Ländern repräsentieren. Diese kämpfen gegeneinander um Dominanz und um Anerkennung als die „wahre“ nationale israelische Musik. Aber eigentlich spiegeln die verschiedenen Musikstile mit ihren unterschiedlichen Attributen eher verschiedene Varianten und Aspekte israelischer Identität wider, als dass man eine von ihnen als „DIE“ israelische Musik bezeichnen könnte. Es kristallisieren sich jedoch drei erfolgreiche Musikkulturen heraus: die „Shirei Erez Israel“ (hebr.: „Lieder des Landes Israel“ – die israelischen „Volkslieder“), Israelischer Rock und die „Musika misrachit“.²²⁵

Die „Shirei Erez Israel“ waren die Lieder der Pioniergeneration. Die Wurzeln dieser Lieder liegen vorwiegend in russischen Balladen und osteuropäischen Rythmen, auch wenn durchaus orientalische Musikinstrumente als Begleitung hinzugezogen wurden. Die Texte handeln vor allem von Themen der damaligen Nation im Aufbau, der Landwirtschaft und der damit verbundenen Liebe zum Land. Diese Art von Musik wird entweder bei zeremoniellen Anlässen gespielt, oder bei den beliebten „Shira be Tzibur“ (hebr.: „Öffentliches Singen“). „Shira be Tzibur“, ein Gruppentreffen zum Zwecke des Singens populärer Lieder mit Gitarrenbegleitung, erfreut sich bis heute in Israel großer Beliebtheit. Dieses Singen in der Gruppe steht häufig für nationalen Konsens und Patriotismus oder hat zumindest zum Ziel, Gefühle der Zusammengehörigkeit zu wecken. In meiner Zeit als Volontärin in zwei unterschiedlichen Kibbuzim (2000-2001) gehörte „Shira be Tzibur“ noch zu einer häufigen Gruppenveranstaltung. Zum einen engagierte man diese Treffen mit im Kibbuz, als Teil des Absorptionsprogramms, vorübergehend lebenden jugendlichen Neueinwanderern und anderen Teilnehmern des im Kibbuz stattfindenden Hebräischkurses, höchstwahrscheinlich um die Bindung an die neue Heimat zu stärken und nationale Gefühle aufkeimen zu lassen. Aber auch bei gemeinsamen Veranstaltungen aller Kibbuzmitglieder ließ man das Programm manchmal mit einem kurzen „Shira be Tzibur“ ausklingen, was stets eine Atmosphäre der Kollektivität hinterließ.

Der Israelische Rock war seit den frühen achtziger Jahren die dominante Musikkultur in Israel. Dies wird zum Beispiel dadurch erkennbar, dass Musikpreise israelischer Medien, wie die Auszeichnung „bester“ Sänger, meist an Künstler vergeben werden, deren Karrieren mit Israelischem Rock assoziiert werden. Bekannte Musiker des Israelischen Rock sind Arik Einstein, Yehuda Poliker, Shalom Hanoach und Shlomo Artzi. Der Erfolg dieser Musikkultur gründete auf der „Israelisierung“ von Rock, was vor allem zwei Dinge bedeutete: Rockmusik auf Hebräisch zu spielen, und zu zeigen, dass Israelischer Rock dem allgemeinen Ziel diene, eine „authentische“ israelisch-hebräische Kultur zu konstruieren. In diesem Sinne hatte Israelischer Rock selten Konnotationen, die man sonst oft mit Rock verbindet, wie Ärger, Zorn, Angst, Glück oder Sexualität. Vielmehr ging es um Rock in seiner ästhetischen Form mit Kreativität und künstlerischer

²²⁵ Vgl. Regev, *Popular music and national culture in Israel*, S. 236.

schem Anspruch. Häufig zeigte der Israelische Rock Einflüsse von internationalen Berühmtheiten wie Bob Dylan oder John Lennon. So wurde er, in einer Zeit, da der Globalisierungsprozess in der israelischen Gesellschaft stark zunahm, zu einer Hauptkomponente der allgemeinen Auffassung von globalisierter *Israeliness* und verband sich mit zeitgenössischer globaler Kultur.²²⁶

Die „Musika Misrachit“, die erfolgreiche arabisch-mediterrane Popmusik mit hebräischen Texten, die bereits in Kapitel 5.2 ausführlicher behandelt wurde, findet ihre Fans mittlerweile nicht mehr ausschließlich unter den orientalischen Juden, sondern nimmt einen wichtigen Platz in der israelischen Musiklandschaft ein.

Keine dieser drei Musikkulturen, obwohl jede auf ihre Weise ein Stück israelische Identität ausdrückt, kann für sich behaupten, exklusiv „israelisch“ zu sein. Darüber hinaus sind diese drei Musikstile längst nicht die einzigen. In Israel existieren nebeneinander extrem mannigfaltige Angebote an Musikstilen und Mikrokulturen von populärer Musik. Weitere Musikstile sind neben den vielfältigen ethnischen Musikrichtungen wie griechisch-israelische, türkisch-israelische oder andalusische Musik, der Bereich der religiösen Musik, angefangen von chassidischer Musik bis zu traditioneller Klezmer Musik und der Bereich der arabischen Musik in Israel. Somit ist die Musikszene Israels so bunt wie das Einwanderungsland selbst. Auch moderne Musikstile wie Trance, Ethnosounds, moderner Pop und vor allem HipHop bestimmen heute Programme von Musiksendern.

Der hebräische HipHop boomt in Israel seit ungefähr zwei Jahren. Eine der populären Funk-Hip-Hop-Formationen ist „HaDag Nachash“, deren letztes Album sich wochenlang auf Platz eins der israelischen Charts hielt. Dass die Musiker, trotz des Erfolges, sich und ihre Familien von der Musik nicht ernähren können, liegt daran, dass außerhalb von Israel kaum Interesse vorhanden ist. Die bekannteste Hip-Hop-Band des Landes ist „Subliminal & The Shadow“. Der hebräische HipHop zeigt, dass vor allem unter jungen Leuten Frustrationen und Depressionen und ein starkes Bedürfnis nach Ausdruck ihrer Gefühle vorhanden sind. In einem Interview erzählt der bekannte Rapper Kobi Shimon: „Im Grunde ist es für die Israelis und die Juden das erste Mal, dass sie sich im HipHop wiederfinden, dass jemand die Sachen aus ihrer Sicht erzählt. Es ist das erste Mal, dass HipHop sagt, was wir denken“²²⁷.

Stellt man sich nun die Frage, ob es eine einheimische israelische Musik gibt, so muss die Frage mit einem klaren „Nein“ beantwortet werden. In Anbetracht der vielen israelischen Musikstile ist es unmöglich, eine einzige Richtung auszuwählen, die als „typisch israelisch“ gelten kann. Die Zusammensetzung der israelischen Gesellschaft aus einer Sammlung von Gemeinschaften und Individuen mit unterschiedlichsten kulturellen Hintergründen sowie die Einflüsse der Globalisierung auf die israelische Kultur sind die beiden stärksten Faktoren, die der Erfindung einer nationalen israelischen Kultur entgegenstehen. Nebenbei war die Vorstellung von der Entwicklung eines typisch israeli-

²²⁶ Regev, S. 137ff.

schen Sounds oder Musikstils retrospektiv betrachtet auch eher die idealistische Illusion eines romantischen Nationalismus, vor allem abgeleitet von Idealen wie der „Fusion der Exile“. Diese zionistischen Ideale beinhalteten die Auferstehung einer einheimischen israelischen Kultur als Produkt einer Vermischung der kulturellen Elemente der Diaspora-Gemeinden mit zusätzlicher „Hebräisierung“. Trotz der besagten Unmöglichkeit, eine typische israelische Musik zu konstruieren, gibt es doch, wie man an den zum 50. Jahrestag herausgegebenen CDs sieht, eine Reihe von Liedern, gewissermaßen eine Art Kanon, der allgemein als israelisch angesehen wird. Weitere Versuche auf dem Weg zu einer Israelisierung der Musik sind die Vermischung von Elementen einer ethnischen Gruppe oder Musikrichtung mit einer zweiten. So wurden Lieder des Genres „Shirei Erez Israel“ von Rockmusikern oder Sängern der „Musika Misrachit“ gesungen. Gruppen der „Musika Misrachit“ begannen auch, israelische Rockmusik zu covern und neu aufzunehmen. Cover-Versionen existieren auch von Liedern des oben genannten nationalen Kanons. Zu diesem Kanon gehören Lieder wie der große Hit des „Musika-Misrachit“-Sängers Sohar Argov „HaPerach beGani“ (hebr: „Die Blume in meinem Garten“), neu aufgenommen von Avihu Medina; die israelische Rockballade „Ani ve-ata“ (hebr: „Ich und Du“) aus dem Jahre 1970 von Miki Gavrielov und Arik Einstein; und das traditionelle Lied des Genre „Shirei Erez Israel“ „Shnei shoshanim“ (hebr: „Zwei Rosen“) (1945) von Yaakov Orland und Mordechai Zeira, das in fast allen „Shira be Tzibur“-Treffen gesungen wird. So zeigen die Lieder diese Kanons, dass es zumindest eine Idee davon gibt, was als eine ideale israelische Identität mit nationaler israelischer Musik angesehen werden könnte.²²⁸

Die israelische Musikszene befindet sich in ständiger Bewegung durch die unterschiedlichsten Einflüsse, sowohl lokaler ethnischer als auch globaler Natur, und wechselseitige Adaption von Elementen untereinander. So spiegelt die populäre Musik in Israel die verschiedenen Aspekte israelischer Identität und die Präsenz unterschiedlicher Subkulturen innerhalb der Gesellschaft wider.

Die Vielzahl an verschiedenen Entwicklungen innerhalb der israelischen Gesellschaft fand, wie ich im Laufe der vorliegenden Arbeit aufgezeigt habe, stets auch in der israelischen Kultur ihren Ausdruck. Die wechselseitigen Beeinflussungen der mannigfaltigen ethnischen Elemente von Menschen aus unterschiedlichsten Herkunftsländern sowie globale Einflüsse bereicherten das kulturelle Leben und führten so zu einer blühenden, facettenreichen und sich stetig weiterentwickelnden israelischen Kulturlandschaft. Auch die Trennlinien und Konflikte innerhalb der israelischen Gesellschaft werden auf kultureller Ebene reflektiert und finden beispielsweise als Themen Eingang in Theater und Literatur. All diese verschiedenen Faktoren, vor allem aber die Ansammlung der vielen ethnischen Gruppen und der verstärkte Prozess der Globalisierung, verhindern bisher, wie anhand des Beispiels der israelischen Musik erörtert, die Herausbildung einer einheitlichen nationalen kulturellen Identität.

²²⁷ Jüdische Allgemeine Nr. 29/2004.

²²⁸ Vgl. Regev, S. 244.

7.4 Israel – Multikulturelle Gesellschaft mit Israelisierungstrends?

Die israelische Gesellschaft hat in den Jahren seit der Staatsgründung viele Prozesse durchlaufen und Einwanderer aus über hundert Ländern aufgenommen. Selbst wenn Dimensionen ethnischer Separierung mit der Zeit kleiner wurden, so ist die israelische Gesellschaft doch alles andere als homogen. Das zionistische Schmelztiegelkonzept hat sich als Illusion herausgestellt, doch stellt sich weiterhin die Frage nach der Existenz einer israelischen Identität. Die jüdische Mehrheit eint das Bewusstsein um jüdische Tradition und Geschichte, sowie die Erfahrungen im Kampf gegen eine feindlich gesinnte Umwelt, sei es in der Diaspora oder in den Herausforderungen des Nahostkonflikts. Doch diese Elemente und eine Identität bezogen auf politische Realität und Staatsbürgerschaft können in der jüdischen Gemeinschaft die in dieser Arbeit beschriebenen gesellschaftlichen Trennlinien nicht überbrücken. Stärker als ihre Elterngeneration erfahren immerhin die in Israel geborenen *Sabres* eine emotionale Bindung an das Land.

Die Existenz der arabischen Minderheit sowie die nichtjüdischen Einwanderer aus der ehemaligen Sowjetunion und die zahlreichen nichtjüdischen Arbeitsmigranten ergänzen das Bevölkerungsmosaik. Dennoch bemühte man sich in Israel um verschiedene Ansätze einer Identitätsfindung. So kam eine zeitlang, in den neunziger Jahren, das Konzept einer „Mittelmeerkultur“²²⁹ auf, in dem eine anerkannte mediterrane Existenz als Basis galt, sozusagen als kleinster Nenner zwischen *Aschkenasim* und *Misrachim*.

Als *Israeliness* kann angesehen werden, dass sich mit der Zeit unterschiedliche Lebensweisen und Kulturen wechselseitig beeinflusst haben. Auch die Tatsache, dass politische Gegebenheiten und israelische Alltagskultur nach und nach alle nationalen, religiösen und kulturellen Bereiche prägen, einschließlich der Bevölkerungsgruppe der israelischen Araber, spricht für ein langsames Herausbilden von Grundzügen einer israelischen Identität. Trotzdem ist die Unterteilung der israelischen Gesellschaft in verschiedene Gruppenidentitäten offensichtlich. Solch eine Herausbildung von pluralistischen kulturellen Strukturen ist jedoch kein Beweis für die Existenz einer multikulturellen Gesellschaft. Die Realität dieser Vielzahl von Kulturen, Subkulturen und Sektoren kreiert einen falschen Eindruck von Israel als eine multikulturelle Demokratie. Verschiedene Aspekte sprechen dagegen und hindern die israelische Gesellschaft daran, eine multikulturelle Gesellschaft im eigentlichen Sinne zu sein. Zum einen stellt der in Israel immer noch präsente Zionismus mit seiner Ideologie der Hegemonie eine Barriere dar. In den Augen des Zionismus ist Multikulturalität ein Zeichen von Schwäche und ein Produkt der Diaspora. Der nachlassende Einfluss des Zionismus ist jedoch nicht das einzige Hindernis. Signifikant sind auch die Strukturen von Dominanz. Trotz langjähriger Gleichstellung befinden sich die *Aschkenasim* weiterhin in einer besseren Posi-

²²⁹ Timm, *Israel- Gesellschaft im Wandel*, S. 283.

tion, vor allem da die „russische“ Massen^{alijah} das zahlenmäßige Verhältnis wieder zugunsten der *Aschkenasim* verschoben hat. Das Bild des wahren Israeli ist oft verknüpft mit Image des erfolgreichen, säkularen *Aschkenasi*. Wahrer Multikulturalismus müsste einhergehen mit sozialer Gleichheit, Abkehr vom Zionismus und Entwicklung hin zu einem säkularen demokratischen Staat. Dies würde für die unterschiedlichen Gruppen jeweils positive als auch negative Entwicklungen nach sich ziehen. Beispielsweise würden die säkularen *Aschkenasim* von religiösem Zwang befreit, müssten aber freiwillig ihre dominante Stellung aufgeben. Für die *Misrachim* würde diese Entwicklung größere Integration bedeuten, aber auch verschiedene Verluste im Bereich Religion und „Jüdischkeit“. So würden durch eine multikulturelle Demokratie zwar einige Konflikte abgemildert, andere dagegen verschlimmert. Der Multikulturalismus in Israel wird jedoch zusehends toleranter und egalitärer, als Folge der fortschreitenden Demokratisierung der Gesellschaft und der Erkenntnis, dass bestimmte kulturelle Unterschiede sich hartnäckig halten. So zeichnet sich im heutigen Israel das Bild einer multisubkulturellen Gesellschaft mit vielen blühenden ethnischen Subkulturen ab, die sich auf dem Weg zu einer Form von ethnischer multikultureller Gesellschaft befindet. Der Weg zu einer nationalen kulturellen Identität ist höchstens angedeutet und Trends einer „Israelisierung“ sind noch als zaghaft zu bewerten. Inwieweit und in welche Richtung sie fortschreiten, kann nur die Zukunft zeigen.

Glossar

Aschkenasi (Plural Aschkenasim): von der rabbinischen Literatur des Mittelalters gebräuchliche Bezeichnung Aschkenas für Mitteleuropa und insbesondere Deutschland abgeleiteter Begriff, der für Juden aus Europa und Nordamerika benutzt wird.

Charedi (Pl.: Charedim): ultra-orthodoxer Jude.

Erez-Israel (Land Israel): hebräischer Begriff für die Territorien, die Bestandteile des Jüdischen Königreiches zur Zeit des Ersten und Zweiten Tempels (bis 70 n.d.Z.) waren, häufig auch für Palästina während des britischen Mandats gebraucht.

Galut: Exil, Diaspora

Halacha (Gehen, Wandeln): feststehende Norm und Satzung, System der zunächst mündlich und später schriftlich überlieferten Bestimmungen des Judentums, Gesetzkodizes, die das Leben der Juden in allen Lebensbereichen regeln.

Haskalah (Aufklärung): Bestrebungen jüdischer Intellektueller im 18. und 19. Jahrhundert, die Kluft zwischen jüdischer Tradition und europäischer Moderne zu überbrücken, Versuch der Wiederbelebung des Hebräischen als profaner Literatur- und Umgangssprache.

Histadrut (eigentlich Ha-Histadrut ha-Klalit schel ha-Ovdim ha-Ivrijim be-Erez Jisrael - Allgemeine Organisation der jüdischen Arbeiter Palästinas): Gewerkschaftsverband in Palästina/Israel, Interessenvertreter der jüdisch-palästinensischen bzw. israelischen Arbeitnehmer, gegründet 1920, mit Aufnahme arabischer Bürger Israels (1966) Streichung des Wortes „jüdisch“ im Namen der Organisation; 1995 Umbenennung in „Neue Histadrut“.

Jischuv (Besiedlung): Bezeichnung sowohl für das jüdische Siedlungsgebiet als auch für die jüdische Bevölkerungsgruppe Palästinas.

Jewish Agency: 1922-1948 Jewish Agency for Palestine, aufgrund des Mandatsvertrages gebildetes Organ, das die Interessen der jüdischen Bevölkerung Palästinas gegenüber Großbritannien und dem Völkerbund bzw. der UNO vertrat; ab 1948 Jewish Agency for Israel als Organ der ZWO (Zionistische Weltorganisation), das insbesondere die Verbindung Israel-Diaspora aufrechterhält.

Kibbuz (Pl.: Kibbuzim): landwirtschaftliche Kollektivsiedlung in Palästina/Israel, die auf genossenschaftlichem Eigentum, kollektiver Arbeit und gemeinschaftlichen Verteilungsprinzipien beruht.

Kolel (Pl.: Kolelim): Talmudschule für verheiratete ultraorthodoxe jüdische Männer.

„**Kulturkampf**“: Aus dem europäischen Sprachraum übertragener Begriff, Auseinandersetzung zwischen säkularen und orthodoxen bzw. ultra-orthodoxen Bevölkerungsgruppen Israels vor allem um den Staat und das gültige Rechtssystem.

Likud (Einigung): 1973 gegründeter Wahlblock aus Cherut und Liberaler Partei, konservativ-liberal, 1977-1992 in Regierungsverantwortung, 1988 Konstituierung zur Partei, erneute Führung von Koalitionsregierungen 1996-1999 und ab 2001.

Ma'abarot (Sg. Ma'abarah) (Übergangslager): bis Ende der fünfziger Jahre Zelt- und Barackenstädte für jüdische Einwanderer in Israel.

Messianismus: jüdische Bewegung und Erwartungshaltung, ausgerichtet auf das Erscheinen des Messias.

Misrachim (Sg. Misrachi): Juden aus islamischen Ländern.

Moschav (Siedlung, Pl.: Moschavim): Form genossenschaftlicher Kleinbauernsiedlung in Israel, Zusammenschluss privater Landwirtschaftsbetriebe.

Mossad (Abk. für ha-Mosad le-Modiin we-Tafkidim Mejuchadim – Institution zur Klärung für besondere Aufgaben): israelischer Geheimdienst, gegründet 1951.

Schoah (Vernichtung, Katastrophe): nationalsozialistische Vernichtung der europäischen Juden.

Schtetl (Jiddisch: *Städtchen*): Jüdisch bewohntes Stadtviertel oder Dorf. Üblich war diese Bezeichnung in Osteuropa, so z.B. in Galizien, aber auch in der restlichen Ukraine, in Weißrussland und in Litauen, wo jiddisch gesprochen wurde. Schtetl waren charakterisiert durch ein eigenständiges, von der restlichen jeweiligen Stadt oder Umgebung getrenntes reiches Alltags- und Kulturleben. Mit der Ermordung der Juden im Zuge des 2. Weltkrieges durch die Nationalsozialisten endete auch die Existenz der Schtetl.

Sepharde (Sfaradi, Pl. Sfaradim): Nachkommen der spanisch-portugiesischen Juden, die Ende des 15. Jahrhunderts von der Iberischen Halbinsel vertrieben wurden, Wohnsitz vorwiegend im Mittelmeerraum, Begriff wird häufig für alle orientalischen Juden benutzt.

Literaturverzeichnis

- Elad-Bouskila, Ami. 2000. "The Quest for Identity: Three Issues on Israeli Arab Literature". In: Freund, Wolfgang (Hg.). *L' émergence d'une nouvelle culture méditerranéenne: Maghreb – Mashriq – Israel*. Frankfurt am Main : Peter Lang GmbH, Europäischer Verlag der Wissenschaften, 195-206.
- Eisenstadt, Shmuel N. 1987. *Die Transformation der israelischen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Goldberger, Ernest. 2004. *Die Seele Israels: Ein Volk zwischen Traum, Wirklichkeit und Hoffnung*. Zürich: Verlag Neuer Zürcher Zeitung.
- Handelsalts, Michael. 1993. „Das Theater in Israel: Zwischen Vision und Wirklichkeit“. In: Anat Feinberg (Hg.). *Kultur in Israel: Eine Einführung*. Gerlingen: Bleicher, 88-126.
- Feinberg, Anat. 1993. „Hebräische Literatur: Zwischen Tradition und Moderne“. In: Anat Feinberg (Hg.). *Kultur in Israel: Eine Einführung*. Gerlingen: Bleicher, 58-87.
- Feinaru, Dan. 1993. „Die Leiden eines Stiefkinds: Die Geschichte des israelischen Films“. In: Anat Feinberg (Hg.). *Kultur in Israel: Eine Einführung*. Gerlingen: Bleicher, 169-206.
- Frenzel, Claudia. 2004. *Hebräischer Hiphop*. Jüdische Allgemeine 22. Juli 2004.
- Gross, Netty C. 1998. „Klein-Rußland in Israel“. In: Deutsch-Israelischer Arbeitskreis für Frieden im Nahen Osten e.V. (Hg.). *Klein-Russland in Israel: Die Einwanderung aus den GUS-Staaten*. Schwalbach: Wochenschau Verlag (Israel & Palästina, 51), 6-11.
- Jensen, Uffa. 2000. „Zwischen Orient und Okzident: Israel als Integrations- und Einwanderungsgesellschaft“. In: Habbo Knoch (Hg.). *David's Traum: Ein anderes Israel*. Gerlingen: Bleicher, 101-143.
- Kaplan, Steven; Salomon, Hagar. 2004. „Ethiopian Jews in Israel“. In: Uzi Rebhun und Chaim I. Waxman (Hg.). *Jews in Israel: contemporary social and cultural patterns*. New Hampshire: University Press of New England, 130-145.
- Klein Halevi, Jossi. 1999. „Jüdische Identität in Israel nach der Rabin-Ära“. In: Deutsch-Israelischer Arbeitskreis für Frieden im Nahen Osten e.V. (Hg.). *Israelische Identität und Jüdische Religion: Materialien zur Identitätsdebatte in Israel*. Schwalbach: Wochenschau Verlag (Israel & Palästina, 57), 19-32.
- Knoch, Habbo. 2000. „Erinnerung ohne Ort“. In: Habbo Knoch (Hg.). *David's Traum: Ein anderes Israel*. Gerlingen: Bleicher, 183-228.
- Kosch, Wilhelm. 1998. *Deutsches Theater-Lexikon: biographisches und bibliographisches Handbuch*. Bern: Saur.

- Kronish, Amy; Safirman, Costel. 2003. *Israeli Film: A Reference Guide*. Westport: Praeger.
- Leshem, Elazar; Sicron, Moshe. 2004. "The Soviet Immigrant Community in Israel". In: Uzi Rebhun und Chaim I. Waxman (Hg.). *Jews in Israel: contemporary social and cultural patterns*. New Hampshire: University Press of New England, 81-115.
- Lipschitz Sugarman, Margo. 1998. „Initiatoren des Aufschwungs“ In: Deutsch-Israelischer Arbeitskreis für Frieden im Nahen Osten e.V. (Hg.). *Klein-Russland in Israel: Die Einwanderung aus den GUS-Staaten*. Schwalbach: Wochenschau Verlag (Israel & Palästina, 51), 20-22.
- Marek, Michael. 1997. „Historikerdebatte in Israel“. Neue Zürcher Zeitung vom 11./12. Januar 1997. In: Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.). 2003. *Israel*. München: Franzis-Verlag (Informationen zur politischen Bildung, 278), S.38.
- Melman, Yossi. 1992. *The new Israelis: an intimate view of a changing people*. New York: Carol Publishing.
- Neuberger, Benyamin. 2003. „Staatsaufbau und politisches System“. In: Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.). 2003. *Israel*. München: Franzis-Verlag (Informationen zur politischen Bildung, 278), 14-24.
- Neustadt, Amnon. 1999. *Ist der Traum ausgeträumt? Israels Gesellschaft an der Schwelle zum Jahr 2000*. Stuttgart: S. Hirzel Verlag.
- Yosef, Raz. 2004. „Die Wiederherstellung des Körpers: Zionismus, Männlichkeit und Film“. In: O.K. Centrum für Gegenwartskunst Oberösterreich (Hg.). *Remapping the Region: Kultur und Politik in Israel/Palästina*. Wien: Folio, 15-28.
- Rebhun, Uzi. 2004. "Major Trends in the Development of Israeli Jews: A Synthesis of the Last Century". In: Uzi Rebhun und Chaim I. Waxman (Hg.). *Jews in Israel: contemporary social and cultural patterns*. New Hampshire: University Press of New England, 3-19.
- Regev, Motti. 2004. *Popular music and national culture in Israel*. Berkeley: University of California Press.
- Rubinstein, Amnon. 2001. *Geschichte des Zionismus: Von Theodor Herzl bis heute*. München: dtv.
- Schweitzer, Ariel. 1997. *Le cinéma israélien de la modernité*. Paris : L'Harmattan.
- Segev, Tom. 2003. *Elvis in Jerusalem: Die moderne israelische Gesellschaft*. Berlin: Siedler.
- Smootha, Sammy. 2004. "Jewish Ethnicity in Israel: Symbolic or Real?". In: Uzi Rebhun und Chaim I. Waxman (Hg.). *Jews in Israel: contemporary social and cultural patterns*. New Hampshire: University Press of New England, 47-80.
- Timm, Angelika. 1998. *Israel: Geschichte des Staates seit seiner Gründung*. Bonn: Bouvier.

Timm, Angelika. 2003. *Israel- Gesellschaft im Wandel*. Opladen: Leske + Burlich.

Timm, Angelika. 2003. „Von der zionistischen Vision zum jüdischen Staat“. In: Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.). *Israel*. München: Franzis-Verlag (Informationen zur politischen Bildung, 278), 5-14.

Timm, Angelika. 2003. „Gesellschaftsstrukturen und Entwicklungstrends“. In: Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.). *Israel*. München: Franzis-Verlag (Informationen zur politischen Bildung, 278), 24-37.

Urian, Dan. 1999. „Baalei Teshuva (‚Returnees to the Religious Fold’) in Israeli Theatre“. In: Dan Urian und Efraim Karsh (Hg.) *In search of identity: Jewish aspects in Israeli culture*. London: Frank Cass & Co, 230-251.

Verzeichnis der Internetquellen

Arab Theatre in Israel, <http://www.mfga.gov.il/mfa/go.asp?> (Zugriff am 2.3.2005)

Beit Hagefen, <http://www.haifa.gov.il/beit-hagefen/about.html>, (Zugriff am 2.3.2005)

Central Bureau of Statistics, <http://www.cbs.gov.il/engindex.htm> (Zugriff am 4.3.2005)

Defining a musical culture - the case of musica misrakhit.

<http://humanities.uchicago.edu/journals/jsjournals/kemper.html> (Zugriff am 4.3.2005)

Music of Israel, <http://www.sbgmusic.com/html/teacher/reference/cultures/israel.html>
(Zugriff am 4.3.2005)

The Andalusian Orchestra. <http://www.andalusit.com> (Zugriff am 4.3.2005)

The Dybbuk of the Holy Applefield, <http://www.filmhaus-bielefeld.de/lichtwk/filme/d/dybbukof.htm> (Zugriff am 28.2.2005)

The Habima- Israel's National Theater,

<http://emanuellevy.com/article.php?articleID=60>, (Zugriff am 7.12.2004)

The world of David Broza, <http://www.broza.com/eng/main.html> (Zugriff am 4.3.2005)

Theater and Entertainment.

<http://www.mfa.gov.il/MFA/Facts+About+Israel/Culture/CULTURE-+Theater+and+Entertainment.htm>

Sallah Shabati, http://www.ephraimkishon.de/film_Sallah_Shabati.htm (Zugriff am 24.2.2005)

Erklärung

Hiermit erkläre ich, dass ich die vorliegende Masterarbeit selbständig angefertigt habe. Es wurden nur die in der Arbeit ausdrücklich benannten Quellen und Hilfsmittel benutzt. Wörtlich oder sinngemäß übernommenes Gedankengut habe ich als solches kenntlich gemacht.

Ort, Datum

Unterschrift